[1427, ذو القعـــدة]

[2006, Dezembro]

Departamento de Antropologia,

Universidade de Coimbra

Tese de Investigação

Árabe a Alagem, alarve o alambel

Reflexões ANTropológicas sobre não-modernidade, Al-Gharb Al-Andalus e Sufismo

Árabe a Alagem, alarve o alambel - reflexões ANTropológicas sobre não-modernidade, Al-Gharb Al-Andalus e Sufismo inscreve-se no exercício de uma antropologia experimental:

palavras chave - Actor-Network-Theory, não-modernidade, convivência, Al-Gharb Al-Andalus, Sufismo

I

Reafirmando-se a impossibilidade moderna-secular-orientalista-tolerante de articular proposições-entidades-coisas cosmopolíticas enuncia-se a Actor-Network-Theory como mediador antropológico e metodológico para, nas imediações do Islão político,

II

evocar[1] o terreno etnográfico d' Al-Gharb Al-Andalus em termos convivenciais (Carsten, Campbell, Illich, Bey)

III

e o Sufismo, por uma feitura e disseminação de estandartes ("For a making and dissemination of standards" - Latour 2005)

[1] Verbo transitivo: chamar para que apareça; reproduzir na imaginação; invocar. (DLP, 8ªed. Porto Editora)

Research Objective Terms

To outline-trace-delineate-limn-describe-shadow forth-inscroll-file-list-record-mark-tag a trajectory among

ANT-Al-Andalus-Tasawwuf

I

ANThropology and no-modernity, switching off the multiculturalism-tolerance-secularism-orientalism axis: a blending exercise at the gates of the politics of Islam

II

The Gerund of Al-Gharb Al-Andalus: conviviality as shared substance

III

Tasawuff: “for a making and dissemination of standards” (Latour 2005)

Buscando uma infra-linguagem para lidar com actores – que não informantes – com teorias próprias sobre de que é feito o social - esse circulante movimento conectando coisas não-sociais - buscamos um certo despojamento e humildade, um verdadeiro *shift* de postura, atitude, vontade, intento, perspectiva. Pois que partir para o que quer seja e por lá andar, *somehow*, com tal infra-linguagem, não quer senão dizer que, *em relação*, a fluência meta-linguística dos outros, humanos e não-humanos, é bem vinda e registada atentamente e com respeito, nos seus termos.

Se todos os actores são mediadores - um actor "é um efeito gerado numa rede de materiais heterogéneos" (Law 1994 *in* Albertsen & Diken 2003: 22) - transformando, traduzindo e modificando o que veiculam, a irredução, com Latour, é o princípio a adoptar. Ou a renovar, se já tomado, estendendo-o mais e mais. Cumprindo a planura metodológica com dignidade, (in)tentando a melhor tradução enquanto indução convivente de mediadores, traçando *networks* em narrativas-descrições-proposições onde todos os actores fazem algo. Quantos actores se é capaz de tratar como mediadores? Quão longe alcança o social? Um texto é um teste: que energia, movimento e especificidade em nossos relatos?

Deslocando-se a acção, emprestando-se, distribuindo-se, sugerindo-se, influenciando, dominando, traindo e traduzindo, transbordando as interacções com elementos de outros tempos, lugares e agências (nenhuma sendo isotópica, sincrónica, sinóptica, homogénea ou isobárica), é a conectividade que define proximidade e distância. Inter-objectividades, localizadores, presenças transportadas entre lugares. A circulação precedendo o '*landscape*' onde '*templates*' e agentes de todas as cores[2] e feitios circulam.

Plugging-in e a questão das boas maneiras de construir.

Sem tolerância, secularismo, multiculturalismo, orientalismo, ocidentalismo...Sem modernidade;

Sem truques modernos.

[2] Elucidativas, sempre, conquanto não intrínsecas propriedades, antes relacionais (foco luminoso≡luz) translações de afinidades ou antonímias quanto ao espectro do visível.

Associações fazendo outros fazer coisas, gerando transformações, eventos inesperados.

Do Ocidente do Andalus, exemplar territorial não-moderno passado e, transfigurado que não evaporado, presente, é meu objectivo dar convivente conta, associando a própria noção de convivência – Alan Campbell, Ivan Illich, Hakim Bey – com a de substância partilhada – Janet Carsten – e estendendo-as ao campo d'al-Gharb e a seus circulantes árabes. Procurando manter a ANT ligada e agindo em conformidade, especial atenção será dada à <u>enunciação etnográfica</u>[3] de elementos fluentes no terreno em questão, implicando nomeadamente relações vernáculas [de que o título afere o (des)embaraço e o gerúndio o aferindo] e seus prolongamentos mediadores, humanos ou não-humanos, versos (apesar que "poesia escrita é já prosa"[4]) ou topónimos (Al-Gharb), frutos (laranja) ou tecnologias (nora), sempre sendo a convivência o entreposto articulador. Do Ocidente do Andalus como lugar, passado, presente, gerúndio, seus agentes – que agentes? - interagindo, convivendo. Intentar-se-á, enfim, o soltar de mediações que traduzam relações de convivência e como mediações possam ser mantidas num registo descritivo desentorpecido no que à disposição de fontes de alimentação[5] e guias de transporte[6] diz respeito.

Quanto ao Sufismo, entre clássicos e contemporâneos sufis escritos e sons, pretende-se, "*em verdade*, tomar a tarefa de *continuar* o fluxo, de prolongar num passo a mais a cascata das mediações" (Latour 2004:371,372), não montando, claro, a parefernália dualista[7] que, precisamente, em todo o trabalho se pretende negada, refutada, esquecida[8].

3

4 Como muito radicalmente professa Sabur, *Rei do Sal* (*in* Xavier:83), ciente do carácter "gasoso", pelo que evanescente, da safra poética.

5 Como as dos computadores, de importância vital na canalização da energia 'abstracta' da rede eléctrica à concreta aparelhagem em questão.

6 Para uma viagem legal e reconhecida, o porte de guias é essencial, guias sendo no contexto deste texto as referências bibliográficas.

[7] O pensamento binário (familiar para os estudantes Ocidentais do Islão desde Goldziher) que opõe como mutuamente exclusivos "Islão ortodoxo" e "Islão sufi", "doutores de lei" e "santos", "seguir a lei" e "experiência mística", "racionalidade" e "tradição", e por aí fora assenta na ideia de que estes contrastes são fundamentais ao pensamento e prática Islâmicos, ideia esta tomada e repetida por uma geração mais velha de antropólogos sociais (por exemplo, E. E. Evans-Pritchard, E. Gellner e C. Geertz) e infelizmente ainda recentemente veiculada em monografias antropológicas sobre o Islão místico, pela exclusão de qualquer discussão das conexões entre sufismo e *shari'a*. (cf. Asad 2003: 224)

[8] Esquecimento como processo mnésico activo e relevante, como o parentesco em Langkawi. Ver página x. (Carsten 1995)

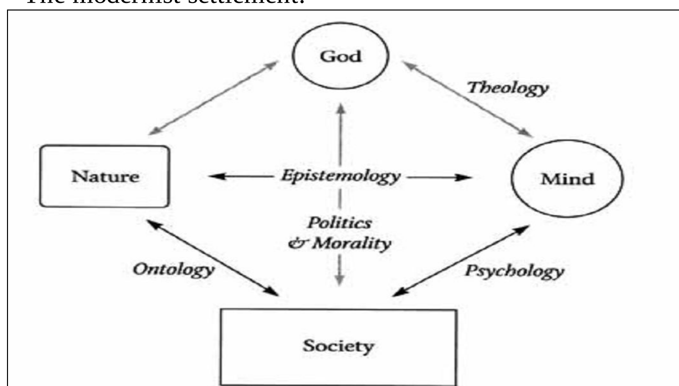
I

A modernidade é um *projecto* – ou melhor, uma série de projectos interligados - que certas pessoas no poder procuram alcançar. O projecto visa institucionalizar um número de (ás vez em conflito, frequentemente desenvolvendo-se) princípios: constitucionalismo, autonomia moral, democracia, direitos humanos, igualdade civil, indústria, consumismo, liberdade de mercado – e secularismo. Tal implica o proliferar de tecnologias (de produção, guerra, viagem, entretimento, medicina) que geram novas experiências de espaço e tempo, de crueldade e saúde, de consumo e conhecimento. A noção de que estas experiências constituem "desencantamento" – implicando um acesso directo à realidade, um afastar do mito, da magia e do sagrado – é uma característica saliente da época moderna (Asad 2003: 13), sua Constituição[9] assentando em três+uma garantias-fundações paradoxais:

> 1- Apesar de construirmos a natureza, é como se não o fizéssemos;
> 2- Apesar de não construirmos a sociedade, é como se o fizéssemos;
> 3- Natureza e sociedade devem manter-se absolutamente distintas (purificação e tradução devem ser apresentadas como mutuamente exclusivas);
> 4- O Deus transcendente pertence ao foro íntimo, não mais interferindo no foro exterior.
>
> (Latour 2000:37)

---

[9] The modernist settlement:



Julgue-se o confronto Modernidade v. Não-Modernidade[10] pela actualidade destas palavras:

«Tratados internacionais e doutrinas dividindo o mundo em blocos multinacionais servem para dramatizar a distinção entre nações desenvolvidas e nações menos desenvolvidas, pensadas como incapazes de independente auto-defesa.

As nações modernas treinam[11] especialistas em desenvolvimento, organizando-os em equipas e enviando-os para áreas do mundo subdesenvolvidas, identificadas como sendo incapazes de resolver seus próprios problemas. O dar esta ou outras formas de ajuda internacional é condição sine qua non do completo estatuto moderno, a dependência desta sendo um indicador primário de uma sociedade tentando modernizar-se. A prática nacional de manter registos demográficos exactos de mortalidade infantil e rácios literários, ganho per capita, etc, funciona do mesmo modo para separar o mundo moderno do não-moderno na medida de diversas dimensões. A versão doméstica da distinção assenta em termos económicos, como a 'linha de pobreza' que separa membros plenos do mundo moderno de seus menos afortunados concidadãos que são suas vítimas. O campo da etnologia dramatiza uma ainda mais radical separação: primitivo vs. moderno. Quando o mundo subdesenvolvido riposta, a distinção é mergulhada na estrutura do conflito, onde um lado usa 'guerrilha' e o outro usa armamento 'convencional'."

Demasiado actual?

"Moderno" designa dois conjuntos de práticas, eficazes enquanto permanecerem distintas: tradução (redes, produção de híbridos de natureza e cultura) e purificação (crítica, negação da existência dos híbridos pela criação de zonas ontologicamente distintas entre humanos e não-humanos). Conceber a questão da modernidade passa, então e necessariamente, por equacionar a relação entre as referidas práticas na medida de seus efeitos perversos, posto que a uma maior purificação corresponde um maior conjunto de híbridos.

Todo aquele que em simultâneo considerar a Constituição Moderna e os agrupamentos de híbridos que ela nega é um não-moderno (amoderno). (Latour 2000:50-52)

---

[10] Dean MacCannell (1978) trata da oposição moderno v. Não-moderno em termos ainda – hoje e aqui - bastante pertinentes. Embora na antropologia o termo-conceito-categoria de 'primitivo' esteja já consideravelmente ridicularizado, termos para a mesma função – propósitos e circunstâncias do ensino universitário de, nomeadamente - são não raro usados; porque dualisticamente, note-se, não se pode ir mais além de um nós-isto eles-aquilo, isto à partida sendo moderno, tolerante, secular, democrático, ocidental, capitalista e aquilo sendo suas oposições, por exemplo, religião, religião por exemplo sendo Islão.

[11] Impossível não fazer o cruzamento com a supracitada (em rodapé) função largo veiculada como educação, nomeando exemplos tipológicos declaradamente generalizáveis como clichés modernos que são: política educacional- 1)'ocidental' lato senso; 2) política educacional 'árabe' dos Estados Unidos; 3) política educacional árabe 'moderada'; 4) política educacional árabe 'islamista'. Ver 'rede política educacional' em Bibliografia.

Confronte-se, por sua vez, Pós-Modernidade[12] e Não-Modernidade: tudo o que a primeira toma como justificação para mais ausência, mais repúdio (debunking), mais negação e mais desconstrução, a segunda toma como prova de presença, desdobramento, afirmação e construção. (cf. Latour 1999)

«(…) if, in the depth of your heart, you are convinced that, if yesterday things were a bit confused and entangled, tomorrow facts and values, humans and non-humans, will be even more entangled than yesterday, then you have stopped being modern. You have entered a different world or, more exactly, you have stopped believing that you were in a different world from the rest of humanity. You have come full circle at the end of European experience and finally rediscovered that when you were mocking other people because they naively believed' that the sky could fall on their head, you are now realising that they meant something else, since you too are convinced that the sky will fall on your head, –under the form, for instance, of the controversial global warming. And if it is not a belief for you, it means it was not a belief for 'them' either. Thus, there is no 'them' left. **You have changed of anthropology as well as of history**».

(Latour 2001)

Com o fim do parêntesis modernista, pois, eis que mudamos de antropologia e de história: de novo, somos tão só 'ordinários', 'terrenos', 'mortais' humanos.

Como aparecem agora (não modernamente
?
secularismo e tolerância

Em entrevista concedida à AsiaSource em Dezembro de 2002, Talal Asad afirma sintomaticamente que

É fácil ser tolerante quanto a coisas que não interessem muito. Esta tende a ser a regra nas sociedades liberais. O/em que acreditas, o que fazes em casa, se pensas por ti ou decides não o fazer é contigo enquanto indivíduo nas democracias liberais. Quem se importa? Os liberais toleram estas coisas porque não lhes interessam. Porém, a

---

[12] Veja-se o que faz à fantasia: [fantasia pós-moderna = cinismo + resignação: nem verdade nem sentido]:

«A fantasia, no auge durante décadas, é uma forma comum do pós-moderno, carregando consigo a lembrança que o fantástico confronta a civilização com as mesmas forças que tem que reprimir para sobreviver. Mas é uma fantasia que, em paralelo tanto com a desconstrução como com níveis elevados de cinismo e resignação na sociedade, não acredita em si própria ao ponto de muita compreensão ou comunicação. Os escritores pm parecem abafar nas pregas da linguagem, pouco mais apresentando que sua estância irónica quanto às pretensões de mais tradicionais literaturas à verdade e ao sentido». (John Zerzan, *The Catastrophe of Postmodernism*)

tolerância só faz sentido sobre coisas importantes, como em linguagem comum a expressão "tolerar a dor" indica. (Asad 2002)

É no entanto a própria tolerância[13] que deve ser questionada enquanto relação hegemónica e forma activa de regulação e de desenhar fronteiras que é. Como relação hierárquica pressupõe um poder efectivo determinando o aceitável. Como relação incorporada pressupõe uma relação desigual entre ego (self) e outro. Como preconceito, com o qual partilha raízes, limita a afirmação a não ir além do que é prescrito enquanto identidade, surgindo sempre limitada na concepção democrática e cristã de perdão. Como valor interiorizado assume um direito moral em nome da 'genuína' maioria democrática residente a determinar os limites e as obrigações dos outros. (cf. Erik Empson & Arianna Bove, 'Tolerance as a hegemonic relation', http://www.generation-online.org/c/ctolerance.htm)

No passado dia 16 de Novembro, a propósito, foi o Dia Internacional da Tolerância, que em 1995 teve o seu ano declarado pela UNESCO. De acordo com a perspectiva oficial em questão, os ingredientes para *construir* tolerância e confiança em diferentes comunidades são o tempo + dedicação + educação. Por sua vez, a intolerância é definida como espécie de somatório de ignorância, medo (do desconhecido, do "outro", de outras culturas, religiões, nações) e exagerado orgulho próprio, noções tidas por ensinadas e aprendidas na infância. Assim, a ênfase é localizada ao nível da educação infantil e estabelecida categoricamente em torno da tolerância, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. (ver artigo da equipa do Yemen Times em http://yementimes.com/article.shtml?i=999&p=lastpage&a=1)

Do argumento da invenção de uma sociedade tolerante?

Considerar que a religião é divisiva mas não envolve o mundo, tão só a salvação privada de cada um.

A religião teve que tornar-se uma mera cultura para que a natureza se tornasse uma verdadeira religião - *what brings everyone into assent.* (Latour 2002:18,19)

[13] Falando na 'própria tolerância', dizer que uma consulta ao próprio Dicionário da Língua Portuguesa (Porto Editora, 8ª edição) nos diz que 'tolerada' (de tolerado) é a 'mulher pública'-'meretriz'-'prostituta'. Elucidativo, não?



Por definição e por seu turno, o conceito de secularismo necessita de construir a religião como entidade apolítica *sui generis*, pelo que a questão é a da relação entre religião e política; que religião e política sejam consideradas fundamentalmente diferentes uma da outra nunca é verdadeiramente questionado na sociedade secular. (Shedinger 2005) O secularismo não é simplesmente uma resposta intelectual a uma questão sobre paz social durável e tolerância. É uma determinação (*enactment*) pela qual um meio político (representação de cidadania) redefine e transcende práticas particulares e diferenciadoras do ego que estão articuladas através de classe, género e religião (Asad 2003: 5), pelo que, como doutrina política, está intimamente ligado à formação da religião ela própria, enquanto "outro" da ordem religiosa. É precisamente num estado secular – que é suposto estar totalmente separado da religião – que é essencial para a lei estatal definir o que é religião genuína e quais as suas fronteiras[14]. Paradoxalmente, as políticas modernas seculares implicam, então, a definição da face pública aceitável da "religião", sendo tanto as formas radicais de movimentos religiosos como as formas liberais acomodações ao estado moderno e ao poder político que este patenteia e legitima. (Asad 2002)

E que fazer a Ocidente?

[14] (Tome-se por exemplo a mediática polémica do 'véu' em França);
«A proibição das proibições é um tipo de "equivalente geral" de todas as proibições, uma universal e logo universalizada proibição, uma proibição de toda a alteridade de facto: proibir a proibição do outro equivale a proibir a alteridade dele/dela. Aqui reside o paradoxo do universo tolerante multiculturalista da multitude de estilos de vida e outras identidades: quanto mais é tolerante, mais é opressivamente homogéneo. Recentemente Martin Amis atacou o Islão como a mais aborrecida das religiões, demandando seus crentes a performatizar repetidamente os mesmos estúpidos rituais e a aprender pelo coração as mesmas fórmulas sagradas – estava profundamente enganado: é a tolerância multicultural e sua permissividade o real aborrecimento.» (Slavoj Zizek, A Glance into the Archives of Islam)

Em contraste com a história que procurou modernizar[15], o Ocidente tem que admitir a existência da guerra no sentido de fazer a paz: aceitar que teve inimigos, tomar seriamente a diversidade de mundos, recusar-se a aceitar a mera tolerância e retomar a construção do local e do global. (Latour 2002:29)

Nos termos de Jean Sur, "...junção com os outros em primeiro lugar. Não o Outro, os outros. (...) Não os outros como fruto da nossa tolerância, não os outros como a última forma de provarmos a nós próprios a nossa individualidade, de afirmar o seu triunfo. Não os outros como um círculo de almas ofegantes cuja salvação nós imaginaríamos suspensa do brilho do nosso sorriso, do rigor da nossa dietética espiritual. (...) Os outros nesta espécie de andares horizontais cuja estrutura é tão complicada que nos é impossível traçar a fronteira entre os *nossos* outros e *outros* outros. Os outros além do que deles podemos conhecer, sentir, imaginar.(...)".

(Jean Sur sobre Jacques Berque *in* Les Arabes, l'Islam et Nous *in* Alves 1999a:46,47)

«It is not a matter of replacing intolerant conquistadors with specialists of inter-cultural dialogue. Who ever mentioned dialogue? Who asked for tolerance?»

(Latour 2002:32)

multiculturalism's asked for tolerance

O paradigma multicultural pressupõe uma falsa totalidade contendo um *set* de falsas particularidades. Estas diferenças são representadas e empacotadas como "escolhas de estilo de vida" e "etnicidades", mercadorias para aplacar a genuína paixão pela diferença com meros "traços" e *imagens* de "dignidade" e até de "rebelião".

[15] Mal o conceito de Outro que já existia na imaginação Europeia adquiriu carne, a Europa procedeu para a administração e interacção com Outros como se estes nada fossem a não ser o que deles percebia. A vasta diversidade de povos no mundo foi reunida para todos os propósitos práticos numa gigantesta categoria de Alteridade. A distintividade de um Outro particular perdeu-se na generalidade partilhada com todos os Outros - aquela de serem diferentes do Ocidente - sendo deixada para o debate de especialistas ou profissionais. (Sardar, Nandy & Davies 1993: 88, 89)

Por muito disfarçada que seja, ainda que mil vezes retocada[16], sempre em questão a "velha Euro-racionalista axiomata e triunfalismo cientístico e classe de governo teleológica." Este *mainstream* constitui a Civilização e apenas na periferia desta centralidade podem as *culturas* ter lugar. O que quer que possuam que possa ser usado pela Civilização será com certeza aceite com gratidão. Cada singular pequena cultura local tem algo para oferecer, algo de que se "orgulhar". Uma paixão museológica inspira o Centro; todos coleccionam pequenas particularidades; todos são turistas; todos *apropriam*.

[Peter Lamborn Wilson & Mao Tse-tung (revisto)]

O verdadeiro lugar do turista não é o sítio do exótico mas o lugar nãolugar (literalmente a «utopia») do espaço mediano, espaço liminal, entre (inbetween) espaço – o espaço da viagem em si, a abstracção industrial do aeroporto ou a dimensãomáquina do avião ou do autocarro.

O turista e o terrorista – estes fantasmas gémeos dos aeroportos da abstracção – sofrem de uma fome idêntica pelo *autêntico*.[17] Mas o autêntico recua sempre que se aproximam. Cameras e armas estão à frente daquele momento de *amor* que é o sonho escondido de cada terrorista e turista. Para sua secreta miséria, tudo o que podem fazer é destruir. O turista destrói o *sentido* e o terrorista destrói o turista.

(Hakim Bey, *Overcoming Tourism*, itálicos de origem)

---

[16] «Não haja engano: o multiculturalismo é uma estratégia designada para salvar a "América" como uma ideia e como um sistema de controlo social. A cada uma das muitas culturas que faz a nação é agora permitida uma pequena medida de auto-identidade e alguns simulacros de autonomia. Os livros da escola reflectem agora esta estratégia, com ilustrações dos anos 50 de brancos felizes históricos retocadas para incluir alguns pretos, Asiáticos e até Nativos. Uma dúzia ou quê de departamentos de multiculturalismo surgiram ao nível universitário. Cada minoria deve agora ser tratada com "dignidade" no currículo.» (texto citado)

[17] *It goes without saying* que «Num mundo onde a uniformidade ameaça ameaça costumes e identidades locais, o apelo da autenticidade reverbera com algum sucesso. Em resposta à superficialidade da vida moderna, a autenticidade oferece a promessa de penetrar no que é primordial. Onde a vida moderna parece um produto de forças que transcendem o controlo de indivíduos humanos e pequenas e impotentes entidades políticas, a autenticidade evoca auto-determinação e escolha. Contra as forças da ciência e da razão tão dominantes no mundo contemporâneo, a autenticidade reeleva as irracionalidades de condição e crença a papéis determinantes. A chamada da autenticidade constitui, em suma, uma resposta aos dilemas da modernidade, pois que não faz sentido excepto num contexto no qual a modernidade erodiu culturas, valores e identidades.» (cf. Lee 1997: 191)

O “multiculturalismo” esconde simplesmente uma forma de limpeza cultural étnica sob uma máscara semântica de pluralismo liberal. É um meio de separar uma de outra cultura e evitar toda a possibilidade de sinergias *cross*-culturais ou de mutualidade ou comunicatividade. Na melhor das hipóteses o multiculturalismo providencia o Consenso com uma escusa para cometer um pouco de pilhagem cultural – “apropriação” – para adicionar qualquer versão sanitizada de alteridade a seu próprio uniforme lúgubre aborrecimento – através do turismo ou de ínsipidos currículos académicos baseados em “respeito e dignidade”. A estrutura profunda do multiculturalismo, porém, é o medo da penetração, de infecção, de mutação, de inextrincável envolvimento com a alteridade – de se tornar o outro. Há uma cura para o turismo – mas não implica que toda a gente fique em casa a ver TV. É necessário um ataque simultâneo à uniformidade, um quebrar de fronteiras – pede-se um genuíno pluralismo e uma genuína camaradagem ou solidariedade – que demande convivialidade. (Hakim Bey, *Boundary Violations*)

orientalismo

As histórias de heterogeneidade/alteridade vêm em pelo menos duas formas:

1) o Outro como um espelho distorcido. Por exemplo, as histórias acerca das criações do autor Ocidental que imagina o Outro Oriental, como Edward Said[18] nos conta. Preguiçoso, ineficiente, frívolo, despótico, sensual, o Oriente é feito nas imaginações do Ocidente como o que o Ocidente não é ou (mais provavelmente) como não quer ser mas (sem dúvida) suspeita que é. Incorporado. Não-agencial. Imoral. Não-propositado. Então o Oriente é o (distorcido) espelho. As coisas de trás para a frente. A mão esquerda que enfrenta a mão direita. Mas há algo mais. Nestas imaginações de assimétrico poder do Oriente, o Ocidente (ou assim insiste Said) imagina o Outro a ser em alguma medida. Aqui a feitura do Outro como um escuro segredo, um escuro espelho do autor. Ao mesmo tempo, a recusa – uma recusa que cresce de seu fascínio.

2) o Outro como figura: Aqui o Outro não é conhecido porque não pode ser dito. Porque nunca poderá ser dito. Porque é extra-discursivo. Está fora do discurso,

[18] Para um seu aferir crítico de prevalência em termos comparativos ‘árabes’, ver artigo de Ibn Warraq - ‘Debunking Edward Said’ – em http://www.butterfliesandwheels.com

escapando ou rompendo as possibilidades de dizer, as regras sintácticas. Mas (outro movimento) também constitui as bases para o discurso. Permite dizer, enquanto recusa ser dito. As bases, por exemplo, para a formação da subjectividade. A maior parte do icebergue conhecido, a parte que está debaixo de água. O discurso, por exemplo, como um dizer parcial, uma purificação do que não pode ser dito precisamente porque é discursivamente impuro. Porque é excessivo. Porque não é conformável. Porque não pode ser reduzido a um *set* de linguísticas – ou pictóricas – regras. (Law 1997:4,5)

Da primeira das formas-histórias de alteridade acima mencionadas por John Law decorrem os principais dogmas do orientalismo hoje existentes (ao tempo de edição da clássica obra de Said como hoje *mesmo*, talvez mais ainda) na sua forma mais pura nos estudos sobre os árabes e sobre o Islão. Sustentam que:

- Há uma absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente – racional, desenvolvido, humanitário e superior – e o Oriente – aberrante, subdesenvolvido e inferior;
- as abstracções sobre o Oriente, especialmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental "clássica", são sempre preferíveis aos casos directos extraídos das realidades orientais modernas;
- o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir a si próprio - um vocabulário generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e, inclusive, cientificamente "objectivo";
- o Oriente é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios dos morenos) ou algo a ser controlado (através de pacificação, investigação e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que tal seja possível).

(cf. Said:356)

Exemplarmente, no dizer especialista de Bernard Lewis – cuja estrutura frásica e semântica procuro manter para melhor veicular sua taxativa leitura - em palestra ("Freedom and Justice in Islam") proferida a 16 de Julho do corrente 2006 a bordo do

Crystal Serenity num cruzeiro do *Hillsdale College* nas Ilhas Britânicas**,** «há elementos na sociedade Islâmica que podem conduzir à democracia, havendo ao momento presente sinais encorajadores – o que aconteceu no Iraque, por exemplo, com milhões de Iraquianos disponibilizando-se a votar, sabendo que arriscavam as vidas, é uma extraordinária realização. Mostra grande coragem, grande firmeza. Não sejas desviado pelo que lês nos media sobre o Iraque. Certamente a situação não é boa, mas há nela características redentoras. A batalha ainda não acabou. É muito difícil. Há ainda muitos problemas a ultrapassar. Há um amargo sentimento anti-Ocidental que deriva parcial e crescentemente do nosso suporte do que eles vêem como tiranias governando-os. É interessante que o sentimento pró-Americano seja mais forte em países com governos anti-Americanos. É-me repetidamente dito por Iranianos que não há no mundo país onde o sentimento pró-Americano seja mais forte, profundo e disseminado que no Irão. Ouvi isto de tantos e distintos Iranianos – incluíndo alguns ainda vivendo no Irão – que acredito.»[19]

Enquanto autoridade orientalista traduzindo, inevitavelmente, a perspectiva comprometida do complexo ocidental e sua *pragmática realpolitik*, prossegue Lewis: «o panorama neste momento é, diria, muito misturado. Penso que a causa do desenvolvimento de instituições livres – nas suas linhas, não nas nossas – é possível. Podemos ver sinais do seu começo em alguns países. Ao mesmo tempo, as forças trabalhando contra são muito poderosas e estão bem entrincheiradas. Um dos grandes perigos é que, do seu lado, são firmes e convencidos e resolutos, enquanto do nosso lado, somos fracos, indecisos e irresolutos[20]. Em tal combate, não é difícil ver qual o

---

[19] There are, as I've tried to point out, elements in Islamic society which could well be conducive to democracy. And there are encouraging signs at the present moment—what happened in Iraq, for example, with millions of Iraqis willing to stand in line to vote, knowing that they were risking their lives, is a quite extraordinary achievement. It shows great courage, great resolution. Don't be misled by what you read in the media about Iraq. The situation is certainly not good, but there are redeeming features in it. The battle isn't over. It's still very difficult. There are still many major problems to overcome. There is a bitter anti-Western feeling which derives partly and increasingly from our support for what they see as tyrannies ruling over them. It's interesting that pro-American feeling is strongest in countries with anti-American governments. I've been told repeatedly by Iranians that there is no country in the world where pro-American feeling is stronger, deeper and more widespread than Iran. I've heard this from so many different Iranians—including some still living in Iran—that I believe it. (Lewis 2006)

[20] Há aqui uma espécie de inversão de valores ('nós' fracos, indecisos e irresolutos; 'eles' firmes, convencidos e resolutos) que serve, somente, os propósitos panfletários do autor revelados na sentença final definitiva "ou lhes levamos liberdade ou eles destruir-nos-ão". Afinal,
«Os princípios da identidade e da não-contradição não dizem claramente respeito ao orientalista. São superados pela competência especializada orientalista, que se baseia numa verdade colectiva irrefutável totalmente ao alcance filosófico e retórico do orientalista.» (Said:277)

lado que vai prevalecer. Penso que o esforço é difícil e o resultado incerto, mas penso que o esforço tem que ser feito. Ou lhes levamos liberdade ou eles destruir-nos-ão.»[21]

Ora, o modelo de Islão que o "Choque de Culturas" de Huntington/CIA propõe é como uma espécie de doença que tem que permanecer isolada e confinada. Por sua vez, o modelo de "Oriente" do "Mercado Global" neo-liberal vê-o como uma fonte de materiais em bruto (como o ouro negro) e mão de obra barata que tem que ser explorada. Os recursos são para ser tomados, o trabalho é para se manter no lugar. Obviamente, a emigração Muçulmana para o "Norte" não se encaixa bem em nenhum dos modelos citados. Se o Islão é uma doença, logo os "refugiados" são um vírus, penetrando as fronteiras como sistemas imunitários. Então, dada a "lógica do Mercado", também as disrupções são inevitáveis. A velha resposta liberal ao problema da imigração foi tornar os migrantes Europeus ou Americanos, apagar suas diferenças na mesmice (sameness). A nova resposta liberal, contudo, remete-se mais pesadamente à repressão manifesta na isolação em "zonas de depleção" e na proliferação de patrulhas fronteiriças, polícia de imigração, vigilância. (Hakim Bey, *Islam and Eugenics*)

Já Slavoj Zizek, debruçando-se sobre o recente 'caso' das caricaturas e invocando Said para citar o ocidentalismo (pondo assim um -ismo mais e ainda na questão) considera que

aqueles que propõem o termo "Ocidentalismo" como contrapartida ao "Orientalismo" cf. Edward Said têm até certo ponto razão: o que temos nos países Muçulmanos é uma certa imagem ideológica do Ocidente que não menos (embora de forma diferente) distorce a realidade Ocidental que a imagem Orientalista do Oriente. O que explodiu violentamente foi uma complexa rede de símbolos, imagens e atitudes (imperialismo Ocidental, materialismo e hedonismo ateu, o sofrimento dos Palestinianos, etc. etc.) que se associou às caricaturas Dinamarquesas, expandindo-se o ódio à Dinamarca como país, aos países Escandinavos, à Europa, ao Ocidente – foi

---

[21] The outlook at the moment is, I would say, very mixed. I think that the cause of developing free institutions—along their lines, not ours—is possible. One can see signs of its beginning in some countries. At the same time, the forces working against it are very powerful and well entrenched. And one of the greatest dangers is that on their side, they are firm and convinced and resolute. Whereas on *our* side, we are weak and undecided and irresolute. And in such a combat, it is not difficult to see which side will prevail. I think that the effort is difficult and the outcome uncertain, but I think the effort must be made. Either we bring them freedom, or they destroy us. (Lewis 2006)

como se todas estas humilhações e frustrações se houvessem condensado nas caricaturas. Esta condensação é um facto da linguagem, de construção e imposição de um certo campo simbólico.[22]

Em síntese diplomática e racional (a curto-prazo racionalista e a longo prazo diplomata), »"Modernismo"-"Ocidentalismo" ≡ "Orientalismo": equivalente a ver europeus e americanos com a perspectiva – tudo palmeiras tropicais, haréns privados e selvagens pintados – que eles próprios adoptaram face a outras culturas. Que é como quem diz que, enquanto os modernistas forem considerados o que dizem que são, tratamo-los com o mesmo exotismo barato que achamos repugnante nas brochuras turísticas quando aplicado a outros povos. As negociações de paz não são possíveis até que ambos os lados desistam do exotismo e de sua perversa complacência com a falsa diferença introduzida pela divisão uma natureza-muitas culturas.« (Latour 2002:42,43) À razão de curto-termo dos racionalistas adicione-se a razão de longo-termo do diplomata. Os diplomatas sabem que não existe um árbitro superior capaz de declarar que o outro partido é simplesmente irracional e deve ser disciplinado, a questão relevante deixando de ser "É ou não construído?" para "Como é que os manufacturam?" e, sobretudo, "Como verificam que são bem construídos?"

Aqui é onde as negociações podem começar: com a questão das boas maneiras de construir. (cf. Latour 2002:37-38;40-41 – meu sublinhado)

O mundo comum tomado como garantido deve ser progressivamente composto, pois não se encontra atrás de nós já feito como a natureza nem está acima de nós qual árbitro mediando conflitos mas à nossa frente, uma imensa tarefa a cumprir[23] um passo

[22] Those who proposed the term "Occidentalism" as the counterpart to Edward Said's "Orientalism" were up to a point right: what we get in Muslim countries is a certain ideological image of the West which distorts Western reality no less (although in a different way) than the Orientalist image of the Orient. What exploded in violence was a complex cobweb of symbols, images and attitudes (Western imperialism, godless materialism and hedonism, the suffering of Palestinians, etc.etc.) that became attached to Danish caricatures, which is why the hatred expanded from caricatures to Denmark as a country, to Scandinavian countries, to Europe, to the West – it was as if all these humiliations and frustrations got condensed in the caricatures. And, again, one should bear in mind that this condensation is a fact of language, of constructing and imposing a certain symbolic field. (Slavoj Zizek, *The Antinomies of Tolerant Reason: A Blood-Dimmed Tide is Loosed*)

[23] A definição de tarefas a cumprir e o comprometimento de as enunciar é algo que tomado como garantido e universal – "todos têm tarefas a cumprir" – mas que raras vezes é exercido responsável e consequentemente pelas mediações antropológicas académicas, demasiadamente embrenhadas em dialécticas de consumição (entre implícito e explícito, por exemplo).

de cada vez: **negociando**. Unidade e multiplicidade não podem ser alcançadas a não ser que sejam progressivamente juntas por delicadas negociações. Ninguém pode constituir a unidade do mundo para mais ninguém, como costumava acontecer nos tempos do modernismo e pós-modernismo pela generosa oferta de deixar entrar os outros na condição que deixassem à porta tudo o que lhes fosse querido: seus deuses, suas almas, seus objectos, seus tempos e seus espaços – suas ontologias.

(cf. Latour 2002: 29,30)

Islam[24] vs. Capital-liberdades gerais-democracia (exemplos Inegociáveis)

Hakim Bey's Millennium - Religion and Revolution:

No triunfante movimento do Capital – em seu momento processual, por assim dizer – toda a religião só pode ser vista como uma nulidade, i.e. uma mercadoria a ser empacotada e vendida, um activo a alienar ou uma oposição a eliminar. Isto inclui tanto a reacção como a resistência e certamente inclui a não-separativa "re-ligação" (religio) da consciência com o "espírito" como não mediada imaginal auto-determinação e criação de valor – o objectivo original de todo o culto e ritual. Por outras palavras, a religião perdeu toda a conexão com o poder terreno porque tal poder migrou para fora do mundo, abandonando até o Estado e alcançando a pureza da apoteose. Os poucos Estados (a maioria Islâmicos) onde a religião detém poder estão, precisamente, situados na (ever-shrinking) região de oposição nacional ao Capital[25]. Como todas as outras "terceiras possibilidades", a religião confronta-se com uma nova dicotomia: capitulação total ou revolta. Assim, o "potencial revolucionário" da religião aparece claramente –

---

[24] Islão na Europa e América? Porque não? Porque não introduzir na "cultura ocidental" o vírus de uma crítica da tirania da imagem – um sopro iconoclástico do deserto? (Hakim Bey, *Islam and Eugenics*)

[25] O mal que os povos europeus e americanos arrastam é uma enfermidade hereditária cuja origem se perde na noite dos tempos: a divisão do povo em classes, várias vezes condenada no Corão que a identifica como "corrupção faraónica". O dogma trinitário não é mais que uma superestrutura teológica, composta sobre o modelo piramidal invariante da tríade imperial: o poder físico – poder militar; o poder económico – poder civil; o poder mágico – poder sacerdotal. Imperador – Banqueiro – Papa… e assim sucesivamente até chegar à actual trindade "neocon" que pretende reordenar o mundo: Pentágono, Wall Street, Hollywood. [Já] o modelo de sociedade religiosa que no Corão se denomina "Abraâmica" é integrado por muçulmanos e muçulmanas que não necessitam de sacerdotes nem de letrados para cumprir seu compromisso (Din) de rezar cinco vezes por dia – Salat -, pagar, se se deve, a taxação – Zakat – (a purificação da riqueza), jejuar no mês de Ramadão, peregrinar a Meca – Hajj -, se se pode e declarar que não dependemos de nada de nada excepto do Criador.

(cf. Hajj Abdul Karim Viudes, *Sobre el Laicismo*)

embora permaneça incerto se a resistência tomará a forma de reacção ou de radicalismo, se a recusa a partir é a de um inimigo ou de um fantasma.

O Islão viu-se a si próprio como o inimigo do imperialismo Cristão e Europeu praticamente desde seu começo, funcionando durante o século XX como uma "terceira via" contra Comunismo e Capitalismo. Infelizmente, o ponta-de-lança da resistência – "fundamentalismo" – tende a reduzir a complexidade do Islão a uma ideologia artificialmente coerente – "Islamismo"[26] – que falha claramente em falar ao normal desejo humano de diferença e complexidade. Desde já o fundamentalismo falhou ao preocupar-se com as "liberdades empíricas" que devem constituir os requisitos mínimos da nova resistência; por exemplo, sua crítica da "usura" é obviamente desadequada para responder às maquinações do FMI e do Banco Mundial. Os "portões da Interpretação" da Shariah devem ser re-abertos – não fechados para sempre – e uma completa alternativa ao Capitalismo deve emergir da tradição[27]. O ponto é que o Islão não pode ser reduzido ao monolito puritano que os media Capitalistas apresentam. O objectivo de toda a teoria capaz de alguma simpatia com o Islão é encorajar suas tradições igualitárias e radicais, substruturando seus modos de discurso reaccionários e autoritários.

Contudo, como podem os postulados das liberdades gerais mais ou menos indexados à democracia conviver com o Islão?

Diz-nos Castiñeira que o elemento diferenciador, o ponto de separação entre os muçulmanos e os *novos faraós* não será político nem ideológico mas espiritual, tendo por isso fundamentalistas e jihadistas o fracasso assegurado, o elemento de superioridade sendo a intenção e a fidelidade ao pactuado, pelo que não reactivo, sem

---

[26] «Yet the Islamism of things Islamic is only convincing because it is a classificatory token upon which scholarship is superimposed, a token of political and cultural otherness. In this otherness, things are levelled for ideological convenience. Things Islamic therefore duplicate each other. (…) All that cannot be made liable to reduction to these topics and notions of orientalist Islam is denied to Islam: thus Arab-Islamic philosophy is seen as only nominally so; Sufism, spiritually rich, is forced into the modes of heresy and non-Islamic provenance; (…)» (Al-Azmeh:140)

[27] Segundo Schulze, a "cultura Islâmica tradicional" não desapareceu, conquanto dela mais ou menos convencionais *'ulama* e praticantes de *ijtihad* diversos se tenham afastado. O bastião da tradição perseverou como misticismo. Os movimentos de rebelião contra o colonialismo basearam-se nesta cultura tradicional e a hostilidade entre esta e o colonialismo estendeu-se a relações com o Islão oficial que o colonialismo criou. Schulze identifica a noção que emprega de "Islão tradicional" com o sufismo e considera-o mais autêntico que as tentativas reformistas de orientação *salafiyya*. (Reinhard Schulze *in* Asad 2003: 221)

ódio em sua medula, antes obediência, confiança, segurança e certeza. (cf. Castiñeira 2005, meu itálico) Perante o generalizado funesto panorama no seio do mundo Islâmico (entidade Dar al-Islam, Ummah, Comunidade dos Crentes), como se pode traduzir activamente (já que não reactiva) esta mensagem na prática?

Contrariamente aos supracitados Bey e Castiñeira, não me parece que o ponta-de-lança da resistência, usando o termo conferido pelo primeiro, se esgote num registo-ismo, qualquer que este seja; se algo unifica ou pode unificar a resistência – e de Unidade trata al-Islam – é precisamente o estender das religações religiosas em questão, passe a redundância, ao terreno que ess'outros –ismos dissecaram. Neste sentido, é na ideia de revitalizar o Califado que se congregam diversas resistências Islâmicas.

Vejamos o exemplo dos termos de repúdio das 'liberdades gerais' e democracia por parte do Hizb ut-Tahrir[28]:

> A ideia de ter liberdades gerais é um dos mais proeminentes pensamentos trazidos pela democracia, e são consideradas uma de suas importantes fundações, pois que por seu intermédio o indivíduo pode exercer sua vontade e executá-la como quiser, sem força ou compulsão. O povo não poderá exercer sua vontade geral a não ser que as liberdades gerais estejam disponíveis para todos os indivíduos. A liberdade individual é sagrada no sistema democrático. Não é permitido ao estado nem aos indivíduos transgredi-la. O sistema democrático capitalista é considerado um sistema individualista e a protecção e preservação das liberdades gerais é considerada umas das mais importantes tarefas do estado.
>
> [Todavia] As liberdades gerais que a democracia trouxe não significam a libertação dos povos colonizados pelos estados colonialistas que os colonizam, exploram sua riqueza e pilham seus recursos, porque a ideia de colonialismo é [precisamente] um dos resultados da liberdade de propriedade que a democracia trouxe. Similarmente, não significa abandono da escravatura e emancipação de sua tutela. Assim, a emancipação não tem realidade no mundo de hoje.

[28] Ouça-se o hip-hop dos 'Soldiers of Allah' – que apesar de já não existirem estão bem disseminados nomeadamente na 'net' - e atente-se em sua estruturada mensagem, tida por muito próxima da do Hizb ut-Tahir e certamente incómoda para os focos de sua animosidade, como nos dão conta o Times e o Hudson Institute, respectivamente:
- www.timesonline.co.uk/printFriendly/0,,1-2-2448891-2.00.html
- Gruen, Madeleine. *The Khalifate is Way Cool: The Khalifate is Way Cool: The Role and Method of Hizb ut-Tahrir US in the Proliferation of Party Ideology Worldwide*. Hudson Institute

As liberdades gerais são as quatro liberdades: liberdade de crença, liberdade de opinião, liberdade de propriedade e liberdade pessoal. Estas liberdades gerais em suas quatro categorias não se apresentam no Islão. Um Muçulmano está ligado em todas suas acções às regras da Shari'ah e não é livre em qualquer acção. Não há liberdade no Islão, excepto a liberdade de libertar os escravos do cativeiro. (Al-Khilafah: 44)

A democracia é um ponto de vista sobre a vida. É a legislação de constituições, sistemas e leis que o homem faz de sua própria mente, legislando de acordo com o benefício que sua mente percebe e não consoante a revelação divina. Eis porque é proibido ao Muçulmano adoptá-la, reinvindicá-la ou estabelecer partidos em sua base ou tomar seu ponto de vista sobre a vida, aplicá-la ou tomá-la como base ou fonte para a Constituição e leis ou fazê-la base para a educação ou objectivo. (Al-Khilafah: 49)

ANT[29]ropologia, considerações metodológicas

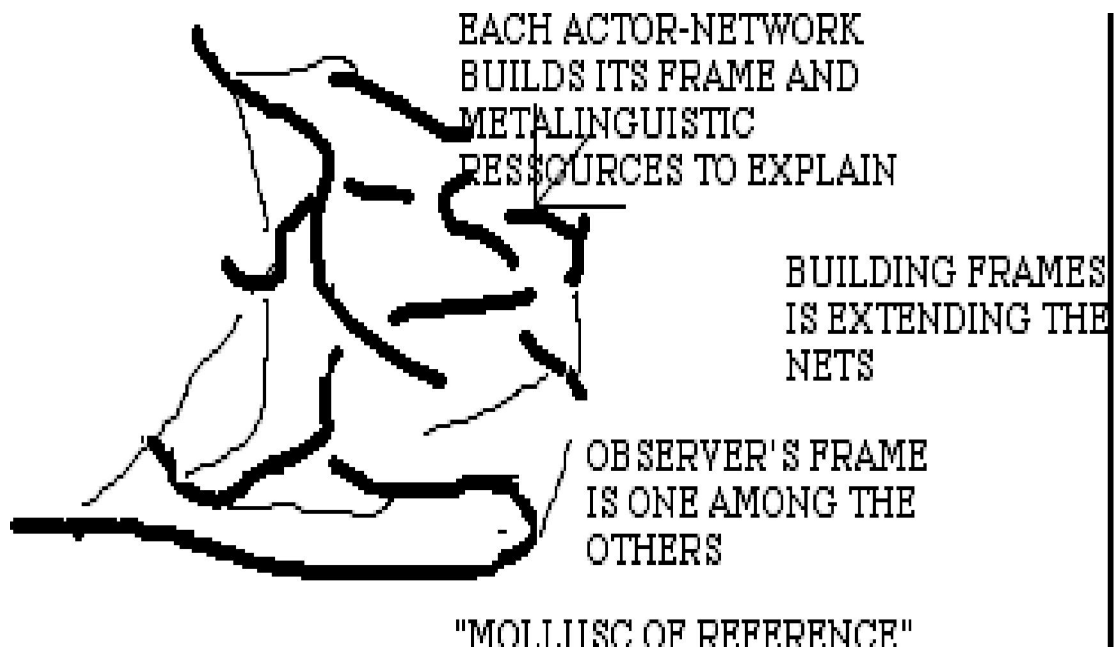
O nosso mundo linguístico está carregado de nomes (nouns) – substantivos, singulares abstractos, plurais concretos, nomes (names). Não estamos à vontade com a fluidez dos verbos. Estamos mais confortáveis com a obstinação dos nomes. Não estamos preocupados acerca do que somos como com o que fazemos. (cf. Campbell:192)

Seguindo o actANTe, porém, a atenção desloca-se da busca de uma reveladora ordem, um nome, para a actividade de ordenar, um verbo. (cf. Sarah Bell 2003:65)

A ANT perfila-se como uma mudança de metáforas para descrever essências: em vez de superfícies, filamentos. Assume também uma mudança topológica: em vez de superfícies (2D) ou esferas (3D), nodos que possuem tantas dimensões quantas conexões possuam. Em vez de molduras de referência, moluscos de referência[30]. (Latour 1997) É uma semiótica da materialidade: toma o insight da relacionalidade de entidades, a noção de que são produzidas em relações, aplicando-o a todos os materiais e não somente aos linguísticos. (John Law)

[29] «'actor-network-theory', a name that is so awkward, so confusing, so meaningless that it deserves to be kept». (Latour 2005:9)

[30] «As every reader of relativity theory knows, absolute frames of reference generate only horrible deformations, spoiling any hopes of superimposing documents in some readable format, while soft and slimy 'mollusks of reference' (Einstein's term) allow physicists to travel from one frame to the next if not smoothly, then at least continuously». (Latour 2005:184)



(fig.3 – Latour 1997)

As *frames* que localizam as interacções humanas são constantemente "apagadas pelas networks fluindo em todas as direcções" (Latour 1996), pois que nas interacções humanas é impossível alcançar simultaneidade no espaço e no tempo: por exemplo, roupa manufacturada algures no passado, palavras formadas para outras ocasiões, ambientes arquitectónicos designados e construídos por pessoas não presentes na interacção são externos mas determinantes factores na interacção social humana – e mesmo a história das pessoas envolvidas na interacção vai bem além da moldura da interacção. Assim, a moldura da interacção não é uma "bem demarcada moldura, mas uma convoluta rede com uma multiplicidade de altamente diversas datas, lugares e pessoas" (ibid.). Por outras palavras, a interacção delimita (frames), permitindo a circunscrição, e constrói uma rede deslocando a simultaneidade tempo/espaço e a proximidade dos actores. (ibid.).

(Albertsen & Diken 2003: 21)

Na agenda da ANT: a atribuição de características humanas e não-humanas; a distribuição de propriedades entre essas entidades; as conexões estabelecidas entre si; a circulação de atribuições, distribuições e conexões; a transformação de atribuições,

distribuições e conexões dos elementos circulantes e dos modos como são enviados. Além de uma definição semiótica do edifício entitário (entity building) e de um enquadramento metodológico para registar (record) a heterogeneidade de tal edifício, a ANT assume a reivindicação ontológica do carácter "networky" dos actantes eles próprios. Menos ainda que um vocabulário descritivo, a ANT é uma infralinguagem: contra todas as reduções a-priori, abre a possibilidade de descrever irreduções. (cf. Latour 1997; seus sublinhados)

A dolorosa lição que temos que aprender é exactamente a oposta da que continua sendo ensinada por todo o mundo sob o nome de 'explicação social'. Temos que resistir à pretensão de que os actores só possuem uma linguagem enquanto o analista possui a *meta*-linguagem na qual a primeira está integrada ('embedded'). Os analistas só têm ao seu dispor alguma *infra*-linguagem cujo papel é simplesmente ajudá-los a tornarem-se <u>mais atentos à totalmente desenvolvida meta-linguagem dos actores</u>, dando reflexiva conta do que estão dizendo. Na maior parte dos casos, as explicações sociais são simplesmente uma adição supérflua que dissimula o que foi dito. (cf. Latour 2005:49, seus itálicos, meu sublinhado)

Em suma, temos que substituir o conveniente atalho do social pelo custoso trilho de suas associações. Não mais é suficiente limitar os actores ao papel de informantes oferecendo casos de alguns bem conhecidos tipos. Temos de garantir-lhes de volta a habilidade de fazerem suas próprias teorias sobre de que é feito o social (Latour 2005:10,11), pois que este não está em lado algum em particular como uma coisa entre coisas, mas pode circular em todo o lado enquanto movimento conectando coisas não-sociais. (Latour 2005:107)

Tratamos de/com/de associações fazendo outros fazer coisas, gerando transformações, eventos inesperados, este sendo o significado filosófico da ANT, algo como um 'princípio da <u>irredução</u>': uma concatenação de <u>mediadores</u> não traça as mesmas conexões e não requer o mesmo tipo de explicações que uma bateria (retinue) de <u>intermediários</u> transportando uma causa.

Um intermediário é o que transporta sentido (meaning) ou força sem transformação: definir seus *inputs* é suficiente para definir seus *outputs*. Para todos os

propósitos práticos, um intermediário pode ser tomado não só como uma caixa negra mas também como uma caixa negra *counting for one*, mesmo que internamente feita de várias partes. Os mediadores, por outro lado, não podem ser contados como um, seus *inputs* nunca são bons indicadores de seus *outputs*, suas especificidades têm que ser a cada momento tidas em conta. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o sentido ou os elementos que são supostos veicular. [31] (Latour 2005:39)

Assim, a direcção da causalidade entre o que está para ser explicado e o que proporciona a explicação não é simplesmente revertida, mas exaustivamente subvertida. Nem um actor entre muitos nem uma força atrás de todos os actores que transporta, por assim dizer, transformações: <u>tradução</u> – uma relação que não transporta causalidade mas induz mediadores a coexistirem. A conviverem, digo eu. Traçadas através de traduções, as *networks*. (ver Latour 2005:107,108)

A acção, por sua vez, não é feita sob o controlo total da consciência e antes deve ser tida como um nodo, um nó, um conglomerado de muitos e surpreendentes *sets* de agências que têm que ser lentamente desembaraçados[32]. Por definição a acção é deslocada, emprestada, distribuída, sugerida, influenciada, dominada, traída, traduzida. (cf. Latour 2005:44;46) Para interpretar o que quer que seja, temos que abandonar a estranha ideia de que todas as linguagens são traduzíveis no já estabelecido idioma do social – afinal, agregados sociais podem não ser feitos de teias *humanas*. (Latour 2005:42)

Se o social é algo que circula de certo modo, pode ser passado (passed along) por diversos dispositivos adaptados à tarefa – incluindo textos, *reports*, *accounts* e

---

[31] No matter how *complicated* an intermediary is, it may, for all practical purposes, count for just one – or even for nothing at all because it can be easily forgotten. No matter how apparently simple a mediator may look, it may become *complex*; it may lead in multiple directions which will modify all the contradictory accounts attributed to its role. A properly functioning computer could be taken as a good case of a complicated intermediary while a banal conversation may become a terribly complex chain of mediators where passions, opinions, and attitudes bifurcate at every turn. But if it breaks down, a computer may turn into a horrendously complex mediator while a highly sophisticated panel during an academic conference may become a perfectly predictable and uneventful intermediary in rubber stamping a decision made elsewhere. (Latour 2005:39, itálicos do autor)

[32] «For the social sciences to regain their initial energy, it's crucial not to conflate all the agencies overtaking the action into some kind of agency – 'society', 'culture', 'structure', 'fields', 'individuals', or whatever name they are given – that would *itself* be social. <u>Action should remain a surprise, a mediation, an event</u>. It is for this reason that we should begin, here again, not from the 'determination of action by society', the 'calculative abilities of individuals', or the 'power of the unconscious', as we ordinarily do, but rather from the *under-determination of action*, from the uncertainties and controversies about who and what is acting when 'we' act». (Latour 2005:45, itálicos do autor, meu sublinhado)

t*racers*. Pode ou não pode. Registos textuais podem falham como frequentemente falham experiências. (Latour 2005:127) O bom registo (good account) traça uma *network* – uma cadeia de acções onde cada participante é tratado como um completo mediador, sendo uma narrativa ou uma descrição ou uma proposição onde todos os actores fazem algo e não se limitam a estar. Em vez de simplesmente transportar efeitos sem os transformar, cada um dos pontos no texto pode tornar-se uma bifurcação, um evento, a origem de uma nova tradução, pelo que um bom *account* performatizará o social no preciso sentido em que alguns dos participantes na acção – através da controversa agência do autor – são reunidos (assembled) de tal maneira que podem ser colectados (collected) em conjunto. A relevância, como tudo o resto, é uma conquista (achievement). Um relatório (report) é interessante ou não dependendo do montante de trabalho feito para interessar, isto é, para o situar entre outras coisas. (Latour 2005:128;138)

Um texto é, portanto, um teste sobre quantos actores o escritor é capaz de tratar como mediadores e quão longe é capaz de alcançar o social. As *networks* em questão são indicadores da qualidade do texto, sendo *network* uma expressão para verificar quanta energia, movimento e especificidade nossos próprios relatos são capazes de capturar. É um conceito, não uma coisa lá fora (a thing out there). É uma ferramenta para ajudar a descrever algo e não aquilo que está sendo descrito, a questão-chave da objectividade como 'objectfullness'[33] sendo se pode o evento do social ser estendido ao evento da leitura *all the way* por meio do texto. (Latour 2005:129;131;133)

Se seguirmos os traços deixados pelos actores não-humanos, compreendemos ao certo o que significa ser enquadrado (where the right impression of being 'framed' comes from), pois que cada sítio local está sendo localizado por uma torrente de localizadores, 'despachadores' ('dispatchers'), 'desviadores', articuladores – o que quer que queiramos chamar à presença transportada entre lugares. O papel da inter[34]-

[33] A objectividade dos objectos é relativa a um corpo cuja construção determina o que é agradável e o que é doloroso; além disso, enquanto este é construído socialmente, é relativa à ordem cultural. O mesmo seguirá do evidente princípio de ser impossível esgotar a descrição empírica do que quer que seja, pois tal pode ser conhecido pelas suas relações a um indefinido número de outras coisas; logo, a objectividade do objecto é sempre selectiva. (Sahlins 2002:42)

[34] Nenhuma interacção é isotópica, sincrónica, sinóptica, homogénea ou isobárica. (Latour 2005:200-202)

objectividade[35] é introduzir nas interacções locais alguma deslocação fundamental. Afinal, qual o significado de escala relativa sem inter-objectividade? (Latour 2005:203)

Embora não haja uma 'estrutura escondida subjacente' ('underlying hidden structure'), não quer dizer que não existam *structuring templates* circulando através de canais mais facilmente materializados por técnicas. Às relações de inter-subjectividade devemos adicionar as relações de inter-objectividade que deslocaram acções de tal modo que outra pessoa, de um outro tempo e de um outro lugar, continua actuando através de indirectas mas completamente traçáveis conexões. «Circulation is first, the landscape 'in which' templates and agents of all sorts and colors circulate is second». (Latour 2005:196)

«To tell an actor-network story is to be able to capture those many connections without bungling them from the start by some a priori decision over what is the 'true size' of an interaction or of some social aggregate».(Latour 2005:178)

Tamanho e *zoom* não devem ser confundidos com *conectividade*[36]. (Latour 2005:187) Fora dos geógrafos e da geografia, entre suas próprias *networks*, não há algo como proximidade ou distância que não seja definido por conectividade. A noção geográfica é simplesmente outra conexão a uma grelha definidora de uma métrica e de uma escala. (cf. Latour 1997a)

Locals are *localized*. Places are *placed*. (Latour 2005:195)

Ser um todo realista não é um ponto de partida indisputável mas um alcance provisional de uma assembleia composta. (cf. Latour 2005:208) Este processo implica o

---

«…any given interaction seems to *overflow* with elements which are already in the situation coming from some other *time*, some other *place*, and generated by some other *agency*». (Latour 2005:166)

[35] Objectos são intersecções entre performances de morfo-invariância (shape-invariance) entre diferentes sistemas topológicos. Quando um objecto-rede é performatizado também um mundo-rede está a ser estabelecido (enacted). Um mundo rede é um topos, um *set* de im/possibilidades espaciais que definem a invariância das formas deslocadas. Os objectos são sempre performatizados de uma maneira multi-topológica, dependendo sua constância das intersecções entre diferentes *topoi* e sendo estes escolhas políticas na medida em que produzem (effect) distribuições, dispõem limites às condições das possibilidades de objectos e sujeitos e geram proibidas alteridades espaciais – que, pelo menos no caso das redes, são apagadas. (cf. Law 2000:5-7;11)

[36] «I agree that the point is to follow common sense. I also agree that framing things into some context is what actors constantly do. I am simply arguing that it is this very framing activity, this very activity of contextualizing, that should be brought into the foreground and that it cannot be done as long as the zoom effect is taken for granted. To settle scale in advance would be sticking to one measure and one absolute frame of reference only when it is *measuring* that we are after; when it is *traveling* from one frame to the next that we want to achieve». (Latour 2005:186)

que o autor designa de *plug-ins*[37] seguindo a metáfora informática: "to obtain 'complete' human actors, you have to compose them out of many successive layers, each of which empirically distinct from the next". (cf. Latour 2005:207)

«É apenas quando a alternativa entre actor e sistema é ignorada – notar que não digo superada, reconciliada ou resolvida – que o mais importante tópico da sociologia começa a revelar-se. Só ganhamos alguma 'intra-psique' se entrarmos num relacionamento com várias 'extra-psiques', ou o que podem ser consideradas substâncias *mind-churning*, nomeadamente psico-tropos ou psico-genes. Se tratarmos o que vem de fora como mediadores oferecendo uma ocasião para o próximo agente comportar-se como mediador, toda a cena de dentro e de fora pode ser modificada para melhor». (Latour 2005:216)

- E a antropologia?

A antropologia tem que escapar à perdição (doom) auto-imposta e acima de tudo não neutralizar, colocando, por exemplo, entre parêntesis, a questão de saber se e como este pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, é uma sequela de certas tecnologias de transmissão de conhecimento, expressa uma mundovisão culturalmente específica, valida funcionalmente a distribuição de poder político e tantas outras formas de neutralizar o pensamento outro (alien). (cf. Viveiros de Castro 2003)

Fazer antropologia significa comparar antropologias, nada mais – mas nada menos. A antropologia compara *so as to translate* e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer *what goes without saying* e por aí fora. Uma boa tradução é tal que trai a linguagem de destino, não a de fonte, permitindo que os conceitos de fora deformem e subvertam a *toolbox* conceptual do tradutor de modo ao intento da língua original se poder expressar.

Onde estaríamos sem a distinção estatutária entre o literal e o metafórico[38], que estrategicamente bloqueia qualquer confrontação directa entre os discursos do antropólogo e do nativo, evitando quaisquer graves desconfortos? (Viveiros de Castro 2004)

---

[37] "They could be called subjectifiers, personnalizers, or individualisers, but I prefer the more neutral term plug-ins, borrowing this marvelous metaphor from our new life on the Web".
"What is so telling in this metaphor of the plug-in is that competence doesn't come in bulk any longer but literally in bits and bytes".

[38] Onde estamos sempre que não fazemos tal distinção?

II

Al-Gharb Al-Andalus – O Ocidente do Andalus – convivência como substância partilhada

Se nunca podemos estar certos acerca da tradução, podemos sempre tentá-la, sendo connosco o como aceitamos a incerteza: como um impedimento sombrio ou uma oportunidade criativa; como dúvida de meia-noite ou fé de aurora. Todos corremos riscos quando nos tentamos compreender – "we're translating all the time, between different cultures and languages, and also between our isolated selves, ego to alter" – como todos nos encontramos a pensar em opostos.(cf. Campbell 1995) Traduzindo, corremos riscos como o do equívoco – o equívoco sendo uma categoria propriamente transcendente da antropologia, uma dimensão constitutiva do projecto da disciplina de tradução cultural. Traduzir é situarmo-nos no espaço do equívoco e aí morar. Não é desfazê-lo (tal seria supor que nunca existiu) mas precisamente o oposto. Traduzir é enfatizar ou potenciar o equívoco, abrir e alargar o espaço imaginado entre as linguagens conceptuais em contacto. O equívoco não é o que impede a relação, mas o que a funda e impele: uma diferença na perspectiva. (cf. Viveiros de Castro 2004:10)

Com o equívoco convivemos. Que tal?

Convivente como traduz Campbell 'xamanístico', empreendendo o shift do papel, da essência para o atributo, a qualidade, pois que pensar em termos de qualidade permite pensar em termos de graus – algo ou alguém pode ter muito, ou pouco, pode tê-lo por algum tempo e perdê-lo entretanto.[39]

Convivente na "hospitalidade aprendida e com vagar como único antídoto para a estância de esperteza mortal que é adquirida na prossecução profissional de conhecimento objectivamente segurado", algo que o menos industrial do Gharb presente cultiva ainda, um seu adab de há muitas e muitas gerações, mas que a aparelhagem

[39] "Hence, when they say 'Sora i-*paye*' rather than translating that as 'Sora is a shaman' you'd better to say 'Sora is shamanistic'. Similarly you can say that the anaconda, the various trees, and so on are all 'shamanistic'. You've moved on from the role, from the essence, to an attribute, to a quality, which is found all round about you". (Campbell:199)

‘política’ do circo democrático insiste em vilipendiar. Não se tratando de substituir o gerente, trata-se, antes, de operar convivialmente, em convivência[40]. (ver Illich 1973)

Convivente como em Pulau Langkawi. R*elatedness*; *shared substance*.

O parentesco (kinship) em Langkawi é uma criação activa e em permanente devir do relacionamento daqueles que anteriormente não estavam associados, processo intimamente ligado à mobilidade da população local. É através da hospitalidade, da adopção (fostering), do casamento e de ter filhos que os indivíduos chegados à ilha se transformam em parentes; o que é importante é produzir parentesco no futuro, sendo em grande medida os detalhes da diversidade passada gradualmente esquecidos: esquecer este passado, então, é parte de um processo activo de criação de uma nova e partilhada identidade. Deve-se partir das categorias nativas, não podendo o significado do ‘parentesco’ ser assumido *a priori*; neste sentido, o recurso ao termo *relatedness*, que pretende traduzir os modos de agir e conceptualizar as relações entre pessoas, naturalmente distintos das noções derivadas da teoria antropológica: na percepção local, a substância do parentesco é o sangue (formado/determinado pela comida), que é sempre mutável e fluído. Assim, a comida cria as pessoas tanto no sentido físico como na substância pela qual se relacionam entre si. (cf. Carsten 1995)

Conviviality ≡ the coming together in physical closeness of the group for the synergistic enhancement of its membership’s pleasures - is both a tactic and a goal.

(Hakim Bey, The Occult Assault on Institutions)I

[40] “Today’s managers form a new class of men, selected for their character, competence and interest – which enable them to both expand the productive society and promote the further operant conditioning of their clients. They hold and manage power no matter who lives in the illusion that he owns the tools. This class of power-holders must be eliminated, but this cannot be done by mass slaughter or replacement. The new elite would only claim more legitimacy in the manipulation of the inherited structured power. Management can be done away with only by eliminating the machinery that makes it necessary and, therefore, the demands for output that give it sway. In a convivial society there is little need for replacing the chairman of the board.
In a society in which power – both political and physical – is bounded and spread by political decision there is place not only for a new flowering of products and characters, but also for a variety in forms of governance. Certainly, new tools would provide new options. Convivial tools rule out certain levels of power, compulsion, and programming, which are precisely those features that now tend to make all governments look more or less alike. (Illich 1973: 17)

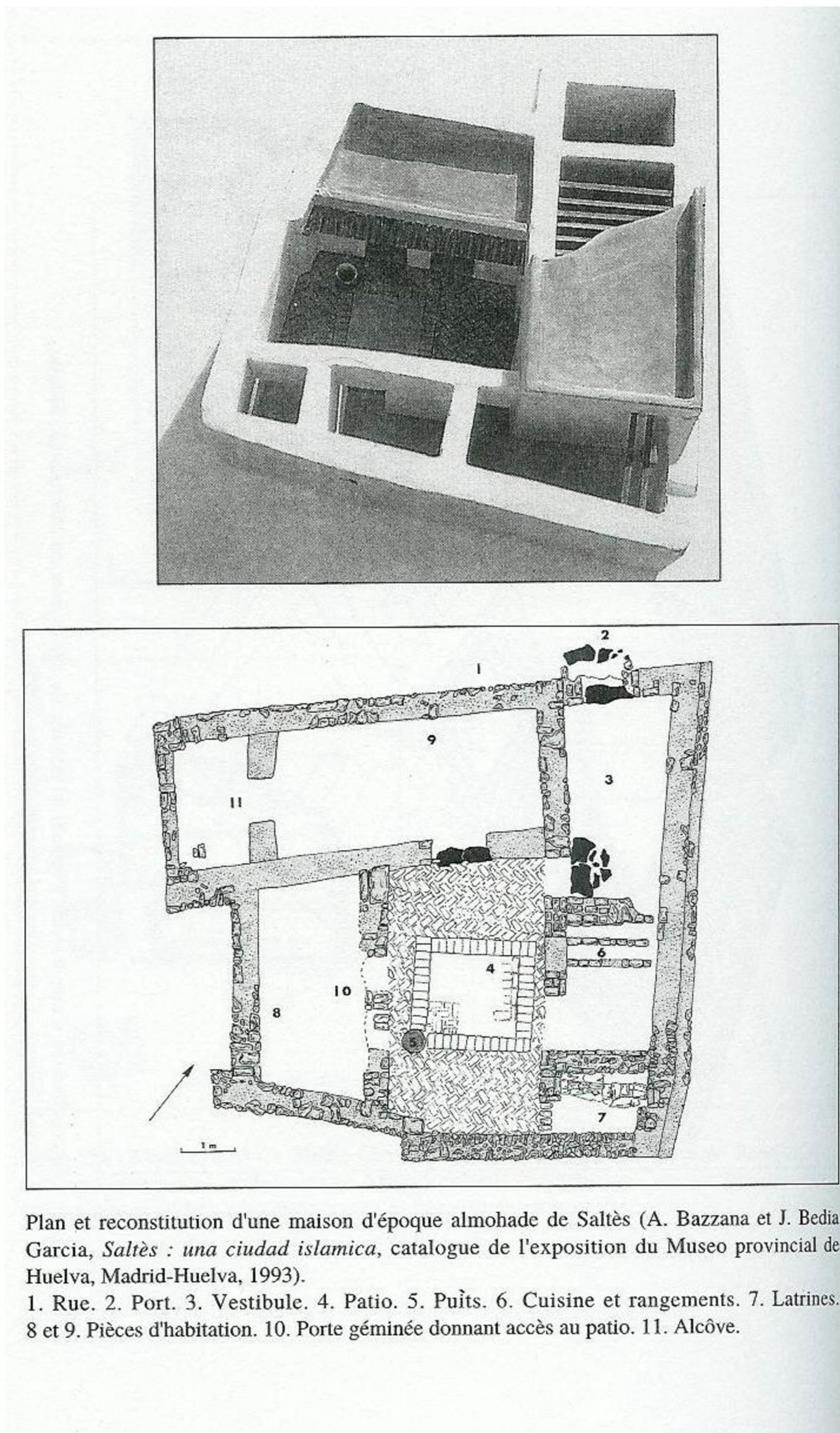


fig. 3 – centralidade do pátio como lugar de convivência (Picard 2002: 346)

Compreender o mundo é sobre viver dentro de histórias. Não há lugar para ser no mundo fora de histórias. Objectos são histórias congeladas. Os nossos corpos são uma metáfora no sentido mais literal. Esta é a qualidade ‘oximorónica’ da fisicalidade que resulta da permanente coexistência de histórias entranhadas na existência (física-semiótica-carne-sangue). Nada disto é uma abstracção. (cf. Haraway 2000 in Sarah Bell 2003:75)

Adab

[A identidade étnica e a diferença são expressas em termos de como se vive e de como o corpo é modelado pelos outros através da convivência e da partilha de pensamentos e substâncias com quem vivemos ou encontramos quando viajamos. (Lagrou *in* Overing & Passes:163)][41]

Por um lado, adab significa simplesmente «boas maneiras», o que quanto a viagens tem que ver com os costumes ancestrais dos nómadas do deserto, para quem tanto a errância como a hospitalidade são actos sagrados. Neste sentido o dervixe[42] partilha tanto os privilégios como as responsabilidades do *convidado*.

A hospitalidade beduína é uma clara sobrevivente da economia primordial da Dádiva – uma relação de reciprocidade. O errante deve ser aceite (o dervixe deve ser alimentado) – mas então assume o papel prescrito pelo costume ancestral – e deve dar de volta algo ao anfitrião. Para o beduíno esta relação é quase uma forma de *clientage*: -partir o pão e partilhar o sal constitui uma espécie de parentesco. A gratidão não é uma resposta suficiente para tal generosidade. O viajante deve consentir uma adopção temporária – menos que isso será ofender o adab.

A sociedade islâmica retém pelo menos uma ligação sentimental a estas regras, criando então um nicho especial para o dervixe de convidado a tempo inteiro. O dervixe devolve as dádivas da sociedade com a dádiva da baraka. Em peregrinação normal o viajante recebe baraka *de* um lugar, mas o dervixe reverte a fluência e leva baraka *a* um lugar. O sufi pode pensar-se enquanto um peregrino permanente – mas para as pessoas normais de ficar em casa (the ordinary stayathome people) do mundo mundano o sufi é uma espécie de templo perambulatório.

Já o turismo em sua própria estrutura quebra a reciprocidade entre anfitrião e convidado. O turista é um parasita pois dinheiro algum pode pagar a hospitalidade. O verdadeiro viajante é um *convidado* e serve uma função bem real, mesmo hoje, em

[41] Etnografia Comparada: adab a ler – via citação - como ‘categoria’ etnografada comparativamente.

[42] *Darvishi* é um adjectivo sinónimo de informalidade, qualidade essencial do povo do Coração – e do adab espontâneo, por assim dizer. Os verdadeiros convidados e anfitriões nunca fazem um esforço óbvio para cumprir as «regras» de reciprocidade – podem seguir o ritual escrupulosamente ou fundir suas formas criativamente, mas em qualquer dos casos darão a suas acções uma profunda sinceridade manifesta enquanto graça natural. Adab é um tipo de *amor*. (Hakim Bey, Overcoming Tourism) Ver também pág.46

sociedades onde a ideia de hospitalidade não se sumiu ainda da «mentalidade colectiva». Ser um anfitrião em tais sociedades é um *acto meritório*. Logo, ser convidado é também *dar mérito*.

Ao viajante moderno que alcança o simples espírito desta relação serão perdoados muitos lapsos no intrincado ritual do adab (quantas chávenas de café? Onde pôr os pés? Como mostrar gratidão? etc.) peculiar a uma cultura específica. E se nos preocupamos em dominar algumas das formas tradicionais de adab e as veiculamos com sentida sinceridade, tanto convidado como anfitrião ganharão mais que o que puseram em relação, este mais sendo o claro sinal da presença da Dádiva.

(Hakim Bey, Overcoming Tourism)

*

Circulações alandalusas[43]

Segundo os achados de Orce e Atapuerca, os territórios d'Al-Andalus estiveram ocupados desde aproximadamente há 3 Milhões de anos. Por al-Andalus, em sentido amplo, devemos entender a Península Ibérica. Remontando somente ao final da última glaciação, entre 10 a 7 mil anos a.C., a população berbere do Norte de África, seguindo o retroceder dos gelos, forma o substrato humano básico da população da Península, conhecida desde então, ainda que não permanentemente, como I-ber-ria, i.e. o país dos berberes, I o artigo em tammassir.

A situação geográfica da Península, por sua vez, como "fundo de saco" oposto ao extremo Oriental ou de saída do Sol no Mediterrâneo, é a "Internet" da protohistória. Aqui emerge a cultura Ibérica, baseada no domínio territorial das tribos e sem nenhum poder central, ocupando todo o território d'Al-Andalus[44]; a maioria da população ocupava as zonas costeiras, lá realizando intercâmbios com as colónias de outros povos mediterrânicos, a meseta central sendo uma zona de menor densidade populacional, salvo alguns enclaves estratégicos, nomeadamente à beira rio.

---

[43] Para ver um apanhado (introdução-tolerância corânica-exploração da conquista-convivência) das 'últimas teorias' tomada a circulação como invasão (esse clássico exemplar cristão), ver http://almendron.com/historia/medieval/invasion_arabe/ia.htm

[44] Etimologicamente Sanchez remete também o Andalus para o tammassir berbere "And" sendo rio. Já Georgeos Diaz Montexano no boletín nº56 de Novembro de 2006 'Islam y Al-Andalus' aponta para Atlantis: *Atlas= *Antalas= *Andalas = Andalus. "Yazirat al-Andalus" = "ilha do Atlântico".

Entretanto (...) o império romano e o franchise visigodo. Em 756, a entronização de Abd ar-Rahman I, líder do poder político unitário, ainda não muçulmano, pois que seguindo o testemunho escrito por S.Eulogio, bispo de Córdoba e mártir cristão de 854, condenado em tribunal à pena de morte por incitamento ao suicídio de muitos jovens de Córdoba, o Islão não era conhecido no Andalus no ano de 847. Em 711, pois, não houve uma invasão violenta, antes se tratando de uma passagem das ideias unitárias originais às islâmicas. Com Abd ar-Rahman III a civilização muçulmana chega a seu zénite, Córdoba sendo a maior cidade do mundo de então, com um milhão de habitantes. Em torno de 800, Fez, fundada por desterrados cordobeses e emigrados kairauanies, farol do Islão no Norte de África.

Muhammad Ibn Masarra (883-931) e seu pai introduzem as doutrinas muta'zilitas e são os grandes impulsionadores do sufismo em seu estado mais extremo, chegando um de seus discípulos, Ibn Ujt 'Abdun (-986), juntamente com Ibn Abdallah al-Ruayní (960-1040) a estabelecer uma república comunista em Pechina, que muito contribuiu para a expansão do sufismo em Almeria, seus mais altos expoentes sendo Ibn al-Arif (1088-1141) e Ibn Tufail (1107-1185), mestres de Ibn Arabi e de Ibn Rushd, respectivamente.

(cf. Eduardo Sanchez)

Dizendo Gharb

Ninguém duvida que é fundamental conhecermos a História romana de Portugal, o período visigótico, as contribuições de cartagineses e fenícios nas feitorias que estabeleceram ao longo da costa, etc.. Mas o que é facto é que já não há romanos, visigodos, cartagineses ou fenícios. Contudo, desde há mil e duzentos anos que um povo se reconhece como árabe e muçulmano e desde há mil e duzentos anos que persiste uma civilização árabe que teve o seu esplendor, o seu declínio e luta agora pelo seu renascimento. Portanto, o que se pretende dizer, é que os árabes circulam ainda nas nossas ruas, no nosso sangue, na nossa História, ou seja, estão no nosso presente. (Alves 1999a:44,45 - meu sublinhado) Deixaram-nos, entre tantas dádivas, a laranja perfumada

(fruto e nome) e de nós levaram *Bortuqal*[45] para designar o mesmo pomo. Parece uma justa retribuição neste comércio de afectos. (Alves 1999a:56)

Apaguem por um momento dos campos de Portugal as sombras do pessegueiro, do limoeiro, da laranjeira, da nespereira, da ameixoeira, da alfarrobeira; recue-se para sul a oliveira, suprimindo a comercialização do azeite e da azeitona; rareiem-se as amendoeiras e as folhas largas da figueira com o seu almeixar; suprimam-se as noras, os alambiques, as alquitarras; retirem-se da periferia das cidades a mancha verde das hortas, dos meloais, das forragens; castrem-se os cavalos de Alter; afoguem as azenhas ou calem o canto dos moinhos de vento; abatam a camartelo as muralhas do centro e do sul cujo risco, para lá das reparações e dos acrescentos posteriores, foi obra dos seus alarifes ou arquitectos; desmontem as almenas, as abóbadas do chamado gótico alentejano, as fontes abobadadas; piquem as taipas, os estuques; destruam as casas de adobe caiadas de branco por dentro e por fora; enterrem os azulejos; queimem as esteiras, as alcofas, os capachos, os tapetes; rachem os alguidares; tentem destruir os couros, os arreios, os cobres, as grades geométricas. Que nos fica?

(cf. António Borges Coelho 1973:25,26)

E»Quem duvida hoje – pergunta o Rei do Sal – que foram os humilhados e os ofendidos, especialmente os judeus hispânicos, que, ajudados traiçoeiramente por aristocratas visigodos descontentes, como o clã do ri Vitiza, encabeçado pelo irmão Oppas e pelo conde Julião, negociaram em Ceuta o auxílio muçulmano para sentarem no trono de Toledo o jovem Agila II, filho de Vitiza? Foram eles que, não só abriram a Tarique de par em par as portas do Al-Andalus, como também lhe indicaram, previamente, por meio de planos, mapas e espiões, as localizações, as logísticas e os pontos frágeis...

45

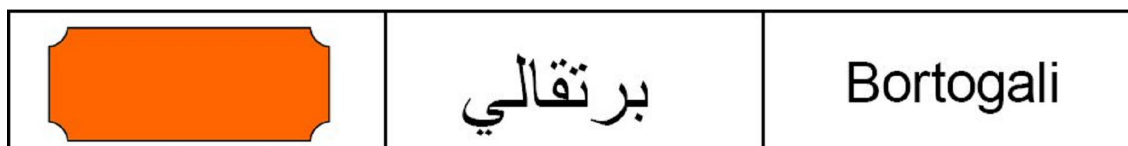


fig. – Bortuqali

Neste português religado Bortoqal, religado ao que somos dizendo assim, o que somos assim ditos, uma laranja, uma laranja como substância partilhada;

»Seriam os recém-chegados «libertadores»? Sim, libertadores porque toleravam a poligamia, o judaísmo, o cristianismo e os costumes locais, assegurando igual protecção a todos, a chamada dhimma[46], em contrapartida de simbólicos tributos de capitação (jizya) e sobre o usufruto da terra. (kharâj). Libertadores, porque adoptavam uma religião simples, baseada no conceito aritmético de «um», a todos acessível, e na obediência a comportamentos que correspondem ao modo normal de viver dos homens: a oração, a esmola, a sobriedade e o recato.

»Ora, foi este manto protector que permitiu que o Al-Andalus fosse considerada a *Hispania de las Tres Naciones,* ou *de las Tres Religiones,* em que coexistiam todas as gentes do «Livro»: cristãos, judeus e muçulmanos de origens e etnias diferentes – os iberos romanizados, os godos, os suevos, os francos, os normandos, os djundis iemenitas (concentrados em Silves e Faro – Xanta Mariza Ibn Harûm), os magrebinos africanos, os sírios, os árabes e os egípcios, estes predominantemente em Lisboa.

« A ocupação efectiva pelas tropas de Abd-al-Azîz, filho de Mussa, não foi, por conseguinte, violenta, mas quase consensual, mediante capitulações ou tratados assinados pelos antigos duces ou comites visigóticos, em que se definiam e repartiam novas tarefas, direitos e obrigações.

(Xavier:119,120)

---

46 Dhimma andalusa e Império Otomano, sob o signo do Islão ensejo de citação-comparação:

Os Osmanli eram uma tribo única governando um vasto império e rede comercial desde Instambul. A última coisa que queriam era “velhos ódios” intrometendo-se no caminho de seus besantes de ouro. Cada minoria religiosa possuía autonomia judicial, não obstante a retenção de algumas prerrogativas por parte do Islão. Ainda hoje o Patriarca Bizantino permanece em Istambul. O Império Otomano era sobre taxas, não ideologia ou “raça”. Os “Jovens Turcos” que se revoltaram contra os Otomanos no sentido de descarregar “ódios ancestrais” contra Gregos e Arménios, há muito protegidos pelo Império. Decerto os Otomanos eram monstros – mas como parecem depois de um século de comunismo e uma década de Capital Global?

(cf. Hakim Bey, Islam and Eugenics)

Poesia[47] - Cantando d'Al-Andalus

"A linguagem poética toma lugar de tal modo que seu advento sempre se escapa logo para o futuro e para o passado. O lugar da poesia é, então, um lugar de memória e repetição."

(Giorgio Agamben, Language and Death *in* Fisher & MacCormack '*PhillyTalks* 19')

A poesia pré-islâmica exprime o modo de vida do povo que a elabora. É, essencialmente, a literatura do beduíno e do deserto. Dela brotarão os padrões da poesia árabe clássica. Sendo a vida familiar e tribal o horizonte da vivência beduína, tais versos tendem a exprimir mais uma sensibilidade colectiva do que uma atitude individual.

Esse aspecto, ligado ao conservadorismo do árabe literal, marcará a poesia de pendor clássico até aos nossos dias. A emergência de casos individuais transgressores dos cânones só a partir do século passado começou a ganhar alguma expressão e sempre por influência de outras literaturas. Mas não nos devemos deixar arrastar, por tal facto, para uma depreciação da poesia árabe.

Em poesia árabe clássica, importa mais o modo[48] como se diz do que aquilo que se diz.

(cf. Alves 1999b:50)

*

[47] o significado original da palavra "Trovador" é "Tarab" que, em Árabe, significa o transporte de alegria e exprime, precisamente, a ideia que a poesia Árabe oferece, a de uma alegria radiante pela vida. A poesia de amor Árabe é velha e genuína na medida em que os Árabes sempre compuseram poesia, sendo o amor um dos principais temas desde tempos pré-Islâmicos, conforme está patente em quaisquer Odes suspensas Árabes conhecidas. (cf. Abdelwahed**)**

[48] Pois que do étimo da estância um verso vindo de casa-tenda, um verso anfitrião com adab:

"The usage of the word 'stanza' to indicate a part of the canzone or poem derives from the Arabic term *bayt*, which means 'dwelling place', 'tent', and at the same time 'verse'. According to Arab authors *bayt* also refers to the principal verse of a poem composed in praise of a person to whom one wishes to express desire, and in particular the verse in which the object of desire is expressed."

(Agamben, Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture *in* Fisher & MacCormack '*PhillyTalks* 19')

é um cavalo negro

da raça dos puros garanhões.

a noite é a sua veste.

a aurora pôs marcas brancas

em seus cascos.

atónita da sua beleza

a água gelou-lhe sobre o pêlo:

não fora o ardor do seu galope,

e não teria escorrido.

o crescente que marca o fim do jejum[49]

lhe brilha no semblante[50]

quando os olhos se reviram de desejo[51];

dir-se-ia que tempestades o arrastam

quando o peitoral e a garupa

se mostram banhados de suor.

Andaluses actantes sublinhados, descritos, elementos conviventes relacionados em terras do Andalus

Ibn As-Sîd (n. Silves 1052-m. Valência 1127) *in* Alves 1999b:215

[49] Que seja precisamente este Crescente em questão – eis um exemplo de substância partilhada, a substância sendo a fé (Iman) dos que jejuam e vêem a Lua e marcam seu Crescente;

[50] o subsequente brilho no semblante do cavalo negro andalus da raça é proporcional ao foco luminoso

[51] - quando os olhos se reviram de desejo.

às portas do céu
um demo espiava.
uma estrela se deu
feita sacrifício.
sobre ele lançou
um rastro brilhante
prata e de ouro,
como um cavaleiro
que ao galopar
o seu turbante
viu se desatar
e para trás deixou
um véu a pairar.

um poema não são meras imagens quando seguimos os actantes e aceitamos sua(s) trajectória(s)[52]

Ibn Sâra (n. Santarém – m. Almeria 1123) in Alves 1999b:185, 186

[52] Uma delas – esta – é outra tradução deste poema:

A estrela viu um demónio
espiar furtivamente as portas do céu
e lançou-se contra ele
incendiando um caminho de prata e ouro.

Parecia um ginete a quem a rapidez do galope
desatasse o turbante e o arrastasse
atrás de si como um véu que flutua.

[‘Estrela Cadente’ *in* Coelho (org.) 1975]

Sabedoria

solta a alegria! que fique desatada!
esquece a ânsia que rói o coração.
tanta doença foi assim curada!
a vida é uma presa, vai-te a ela!
já que é curta a sua duração.

e mesmo que tua vida acaso fosse
de mil anos plenos já composta
mal se poderia dizer que fora longa.

seres triste não seja a tua aposta
pois que o alaúde[53] e fresco vinho[54]
te aguardam na beira do caminho.

Assinalando a especificidade
da cosmovisão andalus

os cuidados não te afligirão
se a taça for espada a brilhar em tua mão.

Assumindo a metáfora como
Condutora de sentido

da sabedoria só colherás a turbação
cravada no mais fundo do teu ser:
afinal, de entre todos, o mais sábio
é aquele que não cuida de saber.

al-Mu'tamid (*in* Alves 2004 [1996]:108)

---

[53] «Poesía y música van íntimamente ligadas para los andalusíes, hasta el punto de que muchos poetas son a la vez músicos. Multitud de poetas pueblan las cortes reales y las casas pudientes. Son poetas de toda condición social, desde campesinos y artesanos hasta reyes y príncipes que tratan sobre todo de temas amorosos,. Como dice Henri Pérès:"*La poesía báquica o amorosa parece caracterizar mejor al andaluz, que gusta de la vida placentera y tiene una sensibilidad delicada, civilizada*".Y añade: "*los andaluces aman la poesía por ella misma, por el ritmo que hay en ella, que la hace nacer de los labios, porque es música antes de ser discurso. Se la canta, más que se la recita*". Los andaluces son los creadores de dos géneros poéticos, la muaxaja y el zéjel, que son dos tipos de poemas destinados a ser cantados.» (Duarte 2002, conservado original pelo enriquecimento comunicacional que uma leitura em primeira mão, a da língua escrita, sempre instila; meu sublinhado, que se canta a poesia)

[54] Alaúde e vinho são dois actantes de tal magnitude cuja referência, a eles remetendo, é por demais reveladora da especificidade da cosmovivência andalusa, tanto a música como o vinho sendo islamicamente sancionados (sancionáveis) na Ummah, na vasta geografia da Comunidade dos Crentes. A este respeito faz Alberto Xavier apaixonada defesa em 'Al-Gharb 1146' por entreposto de Ali, anfitrião e narrador, do direito específico andalus de partilhar do porco e do vinho andalus, porque únicos estes – bons -, diametralmente opostos aos da terra do Profeta, da Revelação, pestilentos. (ver Xavier: 362-372)

III

Tasawwuf≡Sufismo – por uma feitura e disseminação de estandartes[55];

A questão essencial concerne à possibilidade do re-aparecimento do invisível (unseen) como *oposição*. Finalmente, para trazer o desejado re-aparecimento, uma recusa táctica de toda a sistematização estratégica pode ser inadequada. Requer-se uma proposta positiva para equilibrar os gestos de recusa. Devemos esperar que uma estratégia orgânica de vitória emerja como "ordenação espontânea" do trabalho de deriva das tácticas. Qualquer tentativa de impor esta unidade estratégica de "cima" deve ser renunciada como (no mais) nostalgia pela utopia perdida da ideologia ou como "má religião" de algum tipo. (Hakim Bey, *The Obelisk*)

*

suf≡lã

safa≡pureza

O termo **sufi** surgiu por volta do ano 850 CE, datando as primeiras definições conhecidas dos séculos IX e X cf. Al-Sarraj Litab al-Luma'[56].

---

[55] Estandartes como extensão comprometida – transportada - dos *standards* no sentido de Latour:
«As soon as local and global disappears, the central importance of standards and the immense advantages we draw from metrology – in the widest acceptance of the term – become obvious. Standards and metrology solve practically the question of relativity that seems to intimidate so many people: Can we obtain some sort of universal agreement? Of course we can! Provided you find a way to hook up your local instrument to one of the many metrological chains whose material network can be fully described, and whose cost can be fully determined. Provided there is also no interruption, no break, no gap, and no uncertainty along any point of the transmission.» (Latour 2005:228,229)

[56] cf. http://www.uga.edu/islam/Sufism.html ;

Já Seyedeh Dr. Nahid Angha, da Associação Internacional de Sufismo (IAS), diz-nos em artigo precisamente intitulado "Origem da Palavra Tasawouf (Sufismo)" que «tal como o Sufismo não pode ser explicado em termos de anteriores escolas Gnósticas, a palavra Sufismo não deriva de nenhuma palavra raíz; a escola do Sufismo não é a explicação de uma prática. Seus crentes são quem dominou profundos e misteriosos princípios introduzidos pelo Islão, princípios nunca antes classificados; mais a mais, acrescenta o autor ser narrado de Amir al-Moumenim Ali (bem como de Imam Sadegh, seu neto) ser Tasawouf um acrónimo de quatro letras (TSVF). Cada letra possui um segredo representando um estádio ou qualidade de um Sufi. Em conjunto, a palavra TSVF faz os doze princípios – quem os completa é Sufi.

T – Tark (abandono); Tubeh (contrição); Tugha (virtude).
S – Sabr (paciência); Sedgh (sinceridade/honestidade); Safa (pureza).
V – Vud (amor); Verd (Zekr e lembrança); Vafa'a (fé).
F – Fard (solidão); Faghr (pobreza); Fana (aniquilação).

Ver www.ias.org/articles/Origin_of_Word_Sufism.html

Para ter uma ideia do que sobre o Sufismo se diz em termos ‘académicos populares’, abaixo segue transcrição-síntese da parte respeitante ao Sufismo de um par de ‘palestras’ integradas no ciclo de conferências de ‘The Teaching Company’ incidentes no mundo Islâmico (“Lecture 8: Intellectual and Mystical Forces Within Medieval Islam” e “Lecture 9: Islamic Response to Western Predominance”); das partes não traduzidas, essencialmente, pode melhor o leitor aferir o modo representacional implicado:

Sufismo:
processo de misticismo islâmico surgido no advento do Islam (séculos I e II AH);

Meditação, contemplação, enfoque (focus); seja um nome, uma palavra ou um *set* de frases em constante repetição ou repetidas performances,

“it draws a kind of concentration together”. “It’s more a matter of an emotional comprehension of God”.

… “being drawn into the very idea of God so that the power of God suffuses it”

[Muitas destas figuras primeiras (early figures, i.e. shaykhs) consideravam o Profeta ele próprio como sufi, o primeiro grande sufi. [..

A mais provável derivação da palavra sufi remete para a palavra árabe lã, na presunção que estas figuras eram ascéticas e se vestiam simplesmente de lã, mas esta derivação é incerta; de qualquer modo, a palavra associou-se a todos os que tinham senso do poder deste tipo de muito pessoal relação a Deus.

Difícil definir sufismo em termos de um set específico de *tenets*.

Em termos gerais, o objectivo consistirá em
“to brake the bounce of any specific set of things you have to do or things you don’t have to do or perhaps not brake them but rather make use of them to go beyond them”...

Sharia – dever; Qur’an + Sunna, obrigações de Deus no sentido de ser um bom muçulmano:

..."but in so doing, certain individuals can go beyond that and seek an even more direct and personal experience of God"

misticismo-shaykhs-práticas,(*set* de)-discípulos

Grupos de indivíduos inspirados pelo exemplo de algum primeiro grande Shaykh Sufi performatizam certas práticas como a repetição dos nomes de Deus de maneira que tal se torna uma força meditativa que concentra suas energias na *very* ideia de Deus e, com Sua Graça, os conduz à Sua Presença.

... pode envolver actos físicos. Os mais famosos, pelo menos no Ocidente, são os dervixes rodopiantes [que]

"by circling around and spinning and spinning and spinning move their minds out of this realm into and environment where they can come into contact with the force and the presence of God. That is a very extreme way in which Sufis sought to achieve this end."

A maior parte dos grupos Sufis tendem a fazer outro tipo de coisas. Repetições de nomes, repetições de frases, tipos de movimentos muito simples; alguns sufis dirão que aqueles que têm a habilidade de o fazer, o senso de se porem nesse tipo de condição, o podem fazer inteiramente por si.

No entanto, a maioria dos sufis sublinha que se tem que seguir a Lei:

"that is the starting point, you must follow Sharia. Right from the very beginning this was what most of them held, most of them. A few went so far as to argue that their practices, their striving after God in effect superseded or exceed it, the idea of Sharia. These figures were few and far between, but they're important because they are the figures who, in the VIII, IX and X centuries AD, cause many Muslims scholars to look at scants at the Sufis and to view them with great suspicion": "the Sufis might be saying in one hand that you have to follow Sharia, but then they say there is another way in which you can go beyond Sharia to address God. Well, that's a real problem."

Os Sufis, claro, dizem que esta era a natureza do que o Profeta fazia e tão só lhe buscam seguir o exemplo.

Para a maior parte dos muçulmanos, o confronto 'sufi vs. scholars' foi resolvido ao mais alto nível intelectual por Al-Ghazali[57], que tomou da filosofia grega o melhor e

[57] Porém, no dizer do próprio Imam «o Sufismo consiste em experiência e não em definições, pertencendo ao domínio do êxtase e da iniciação e não à instrução.»

Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). *Munkidh min al-Dalal*

o aplicou ao entendimento do Quran[58]. (...) Quanto ao Sufismo, considerava-o uma expressão verdadeiramente islâmica [se] na tradição da Sharia. Sufi como via passível de imbuir todo o processo da Sharia num tipo de religiosidade individual e comunal, essencial se realmente se quer compreender a vontade de Deus. Era um grande admirador dos grandes sufis, especialmente os que em rigor relevavam a importância da Sharia, (re)negando os que a não seguiam. Ghazali é autor de uma poderosa síntese [Sharia+Lógica+Sufismo] para a crescente instituição islâmica, importantíssima na medida em que, d'Al-Ghazali em diante, o Sufismo se constitui, para a maior parte dos muçulmanos, como válida expressão islâmica, (...) espécie de suplemento para a Sharia, não para todos mas a todos aberta como via de intensa religiosidade (...), as tariqas (irmandades/ordens sufis) sendo um outro tipo de instituição que interage proximamente com os ulema; mais a mais, muitos sufis foram/são também grandes ulemas.

(...)

Mas nem todos aderiram à síntese d'Al-Ghazali, não no século XII como não hoje; para estas figuras, a lógica é um jogo, planos acima da Lei são um jogo. Se queres conhecer a Verdade, dizem, se queres cumprir a vontade de Deus, vai às fontes. Em questão, um poderoso literalismo quanto ao Qur'an e à Sunna como únicas vias aceitáveis de aproximação a Deus. Como exemplo maior e primordial desta linha, 1300 AD, Síria: Ibn Taymiyya [1263-1328 AD]

Sufi's Networking[59]

"O Sufismo não sistematiza o conhecimento. Um sistema é uma explicação completa da existência. O Sufismo não é existente, não tem explicação para a existência. (...) Não explica nada. Apenas aponta para o misterioso. Leva-te para o misterioso. O Sufismo não desmistifica a existência, todos os sistemas o fazem.

---

[58] A este respeito, salientará entretanto o palestrante, o Imam Khomeini foi um dos maiores mestres em lógica aristotélica – aplicada, claro, à Sharia - dos nossos tempos, o que evidencia o sucesso da síntese operada por Al-Ghazali.

[59] Manter a ANT ligada é também uma decisão do leitor, para quem este *meddley* sufi foi composto.

Tornar o desconhecido conhecido. (…) O Sufismo leva-te de uma maravilha para outra. (...) Dá-te somente uma pequena pista, *flashes of insight*
Histórias, anedotas, metáforas, parábolas, poesias,

Não é metafísica, é metáfora
É um dedo apontando para a Lua
Não podes compreender a Lua analisando o dedo (...)”

Cf. Osho, Meditations on Sufism (Audio Renaissance, 1997)

“De todas as doutrinas tradicionais, a doutrina Islâmica é talvez aquela em que está mais claramente marcada a distinção entre duas partes complementares entre si, que podemos designar por *exoterismo* e *esoterismo*. Na terminologia árabe: *as-sharia’ah*[60] – «a grande estrada» comum a todos – e *al-haqiqah*, a verdade interior(...)” (Guénon *in* Terenas *et al* (eds.) 1996:19)

Partindo da shari’ah, a senda que conduz à haqiqah é a tariqah, a via, os meios.

Que necessariamente passam pelo tríptico

IMAN – ISLAM – IHSAN

Iman é Fé.

Ihsan é espécie de virtude operativa - «embelezamento», «bela acção», «bem agir»;



Is there any reward for good other than good? (Al-Qur’an 55:60)

Islam: Submission (to the Will of God). From ***aslama*** (IV), to submit, commit (oneself); ***salama*** (I), to be safe and sound, unimpaired, intact, blameless, to be free; ***sallama*** (II), to preserve, deliver, hand over, salute. The Muslim is he, who trusts in and submits to Allah. Islam comes before full faith and certainty can take root, i.e. ***iman*** (qv.), which then transforms the active state of the slave into that of ***ihsan*** (qv.).

(Shaykh Fadhlalla Haeri 1993:22)

[60] no original, *as-charia’ah*. Opto por usar a versão com *s*, ainda que ‘violando’ a citação, por ser a mais comum transliteração - a mais próxima do árabe.

Introdução ao Caminho Sufi (por Peter Lamborn Wilson)

http://www.hermetic.com/bey/intro-sufi.html

Para os Sufis, o caminho para o conhecimento espiritual – para a Certeza – não pode nunca ser confinado ao processo de actividade racional ou puramente intelectual, sem o conhecimento sapiencial (zawq, "gosto")[61] e a directa, imediata experiência do Coração. A Verdade pode ser procurada e encontrada apenas com todo nosso ser, com sua total identificação, com o abandono do sujeito no Objecto de conhecimento.

Esta insistência de envolvimento total na realização "mística" e num entendimento participativo da doutrina religiosa distingue claramente o Sufismo de outras escolas de pensamento Islâmicas; considerando-se o verdadeiro cerne do *Islam*, os Sufis aparecem como *outsiders* não só para filósofos e teólogos mas também para Muçulmanos "normais". Sua peculiaridade, sua distintividade manifesta-se em todos os aspectos de suas vidas, em suas actividades diárias, seu culto, relações sociais ou mesmo em seu estilo e modos de expressão. Como os místicos de todas as Tradições, os Sufis tendem a refazer linguagem e forma consoante seus propósitos, tendendo a própria potência expressiva em questão a fluir permeando outras áreas não directamente ligadas ao misticismo em sentido estrito.

Para o *Islam*, o homem em seu estado normal de consciência está literalmente adormecido ("e quando morre acorda", como Mohammad disse). Vive num sonho, seja de alegria ou sofrimento – uma ilusória existência fenomenal. Apenas seu ego menor está acordado, sua "alma carnal". Quer o sinta ou não, é miserável. Porém, potencialmente, a situação pode ser mudada, pois que ultimamente o homem não é idêntico a seu ego inferior; sua autêntica existência é no Divino; possui um ego superior, verdadeiro, pelo que pode ser feliz mesmo antes da morte ("Morre antes de morrer", disse o Profeta). Eis a chamada: **alagem**[62], migração, uma jornada além das limitações de mundo e ego.

[61] Ao final d'O Anti-Califa, PLW parte dos termos *zawq* (árabe/persa) – *rasa* (sânscrito/javanês) para uma série de definições/propostas em torno de seus sentidos enquanto gosto (taste), intuição, sentimento e categoria estética, interiorização de uma percepção, tipo de estado de consciência místico, senso do que 'serve', faculdade de escolher *esta* côr ou nota ou palavra e não *aquela*, apreciação artística, qualidade performativa, experiência directa, certeza experiencial...

[62] Estabelecendo a ligação que se pede com o próprio título do presente exercício de investigação - "Árabe a alagem, alarve o alambel": que o árabe não é alarve, eis o que se pretende dizer, alarve sendo, etimológica e 'reconquistadamente' no vernáculo, o árabe. Reivindica-se, então e nomeadamente,

Aprisionado no mundo (em seu negativo senso, que não o positivo mundo-como-ícone ou Manifestação Divina), o homem está exilado e esquecido de sua verdadeira casa. Para cumprir sua parte do contrato, para ser fiel a sua promessa, tem de se fazer ao Caminho que leva do sono ao acordar. Tão só para os poucos abençoados este Caminho não mais dura que um passo apenas, embora em teoria tudo o que se necessita é de se ser quem é. Para a maioria dos que buscam o Caminho é longo; um Sufi fala de "mil e uma" estações diferentes.

"Tudo se extingue excepto Sua Face"; o primeiro passo no Caminho é começar a contemplar a futilidade do mundo-pó, o mundo onde nosso ego menor está condenado. Aquele que busca a tudo deve renunciar, incluíndo seu próprio ego, procurando o Sempiterno. Deve viajar das coisas ao Nada, da existência à Não-existência.

Como é que nos perdemos de propósito? Nosso presente estado é esquecimento face ao Divino – o verdadeiro Ego – e de lembrança dos assuntos terrenos e do ego inferior. A cura para isto é o seu reverso: lembrança do verdadeiro Ego, do Divino, e esquecimento de tudo o resto.

Para tal, no Sufismo, a técnica básica é a invocação ou "lembrança" (zekr) do Nome Divino. Através desta disciplina, os fragmentos de nossas mentes sem direcção são reunidos e nosso impulso exterior é virado para dentro e concentrado. Este é o acto de um amante que não pensa senão em seu amado.

Darvishi

O dervixe não é um Gnóstico Dualista que odeia a *biosfera* (que certamente inclui a imaginação e as emoções, bem como a «matéria» em si). Quando Rabiah, a santa mulher de Basra, foi chamada a vir fora de sua casa «testemunhar as maravilhas da criação de Deus», replicou, «Venham a casa e vejam-nas», i.e. venham ao coração da contemplação da unidade que transcende a multiplicidade da realidade. «Contracção» e «Expansão» são ambos termos sufi para estados espirituais. Rabiah estava manifestando

---

fidelidade 'translacional', abominando-se a corruptela grosseira, de que alambel é outro infeliz exemplo – porque não alambal (já que d'al-hambal)?

Contracção: um tipo de melancolia sagrada que foi metaforizado como a «Caravana do Inverno», do regresso a Meca (ao centro, ao coração), da inferioridade, da ascese e da autonegação. Não era uma Dualista detestando o mundo, nem uma moralista detestando a carne, manifestando simplesmente um certo tipo específico de graça.

O dervixe deambulante manifesta contudo um estado mais típico do Islão em suas mais exuberantes energias. Realmente procura Expansão, alegria espiritual baseada na multiplicidade da generosidade divina na criação material. No sentido de apreciar as múltiplas *waymarks* da Vasta Terra precisamente como o desvelar desta generosidade, o sufi cultiva o que pode ser chamado de ver teofânico (*theophanic gaze*): a abertura do «Olho do Coração» à experiência de certos lugares, objectos, pessoas, eventos como localizações do brilhar-através («*shining-through*») da Luz divina.

Em simultâneo o dervixe viaja no mundo material e no «Mundo da Imaginação», pois que para o olho do coração estes mundos se interpenetram em certos pontos, podendo-se dizer que se revelam mutuamente. Ultimamente são «um» - apenas nosso estado de transe-desatento, nossa consciência mundana, nos impede de experienciar esta «profunda» identidade a cada momento. O propósito da viagem intencional, com suas «aventuras» e sua disrupção de hábitos, é sacudir o dervixe dos efeitos de transe do ordinário. Viajar, por outras palavras, significa induzir um certo estado de consciência ou «estado espiritual» - Expansão.

(Hakim Bey, Overcoming Tourism)

Rendan, "os espertos". Os sufis usam um termo técnico *rend* (adj. *rendi*, pl. *rendan*) para designar aquele "esperto o suficiente para beber vinho em segredo sem ser apanhado": a versão dervixe de "Dissimulação Permissível" (*taqiyya*; aos Xiitas é permitido mentir acerca de sua verdadeira filiação para evitar perseguições e para avançar o propósito de sua propaganda).

No plano da "Via", o *rend* oculta seu estado espiritual (*hal*) no sentido de o conter, de trabalhar nele alquimicamente, de o potenciar. Esta "esperteza" explica muito do segredo das Ordens, embora seja verdade que muitos dervixes quebram literalmente as leis do Islam (*shariah*), ofendem a tradição (*sunnah*) e ridicularizam os costumes de sua sociedade – tudo isto dando-lhes razão para *real* segredo.

Ignorando o caso do "criminal" que usa o sufismo como uma máscara, a definição acima pode ainda ser considerada em seu sentido literal bem como

metafórico. Ou seja: alguns sufis quebram a Lei concedendo que esta existe e continuará a existir, fazendo-o por motivos espirituais, como um exercício de vontade (*himmah*).

(cf. Bey 2003:85, 86)

Imaginação[63]

Jesus (a paz esteja com ele) ria muito. João Baptista (a paz esteja sobre ele) chorava muito. João Baptista perguntou a Jesus: "É por estares protegido contra as manhas poderosas e subtis (do demónio) que ris assim?" Jesus respondeu: "Esqueceste tu as graças e os benefícios subtis, agradáveis, extraordinários e poderosos de Deus, é por isso que choras assim?" Um santo (wali) de entre os santos de Deus estava presente. Perguntou a Deus: "Qual dos dois é superior?" Deus disse: "Aquele que tem a melhor opinião de Mim" – quer dizer: "Eu estou onde se encontram os pensamentos do Meu servidor. Cada criatura faz-se uma outra imagem de Mim. O que imagina de Mim, é aí que Me encontro". "<u>Purificai, ó Minhas criaturas, a vossa imaginação que é a Minha morada e a Minha residência</u>."

(Jalal Ad-Din Rumi *in* <u>Le Livre du Dedans</u> *in* Terenas *et al* (eds.) 1996:54)

---

63 Em 'The Anti-Caliph', Peter Lamborn Wilson sublinha poder a revelação também ser chamada de catástrofe, sendo que a intuição mística ou sabedoria (*hikmah*) pode mexer catastroficamente com o sistema conhecido como consciência humana. Considerando que os académicos se limitam geralmente a descrições de mudanças, enquanto os poetas preferem participar em ou mesmo precipitar catástrofes de consciência, o autor enuncia seu concerne com o que nomeia como factos poéticos – nem factos nem poesia *per se*, antes *bits* de informação que, <u>a certa densidade</u>, podem causar <u>um certo quebrar catastrófico da fronteira entre consciência ordinária e o *alam-i khyyal* ou Mundo da Imaginação</u>.

A Imaginação é um dos cinco sentidos interiores:

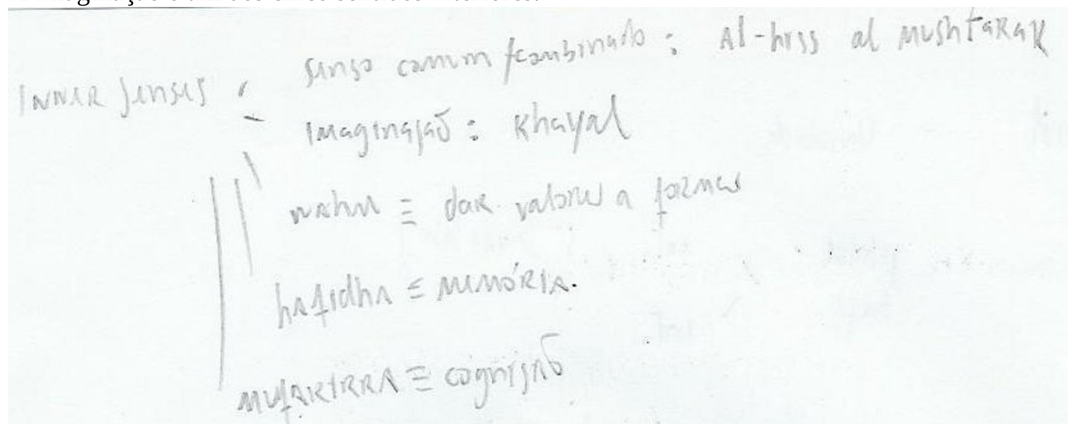


Fig. ( ) "Sufi Cosmology of the Self' (Shaykh Fadhlalla Haeri 1993:52-54)

Espaço – como fazer um teste

This Space

On a wall within the *tekkia* arches of the meditation-hall of Attar, it is related, were written the words:
'Reserved for the Sage (*Hakim*) Tamtim.'

Sheikh Attar instructed his senior disciples to observe the behaviour of all newcomers towards this inscription.

He predicted that all who reacted to it in a certain fashion would develop mystical powers correctly and rapidly; and that all who said or did certain other things would leave or have to be sent away.

He never asked the disciples which postulant reacted in which way. But they observed, over the years, that it turned out always as he predicted.

One day he was asked why he left this inscription there. He said:

'It is to show those without perceptions that apparently insignificant indications to certain experiences will betray the inner capacities or lack of them to one who knows how to make a test.'

(Attar de Nishapur, *in* Shah:74,75)

Proximidade

«Proximidade» pode ter quatro significados, em relação a: tempo; espaço; atributos ou qualidades; Deus

A natureza da proximidade relativa ao tempo é no sentido em que as pessoas dizem: «A época de Muhammad (que Deus o abençoe e lhe dê paz!), está mais próxima de nós que a de Jesus (que Deus lhe dê paz)». A natureza da proximidade relativa ao lugar é no sentido em que as pessoas dizem: «A Lua está mais próxima de nós que as Pleiâdes». A natureza da proximidade relativa aos atributos (ou qualidades), é no sentido em que as pessoas dizem: «Bayazid (que Deus esteja satisfeito com ele!) está mais próximo do Mensageiro de Deus que 'Utbah e Chaybah (malditos sejam!), embora Bayazid esteja mais afastado do Profeta (quanto ao tempo) que 'Utbah e Shaybah, pois Bayazid está mais próximo pelas suas qualidades. Mas a proximidade de Deus relativamente ao mundo com todas as suas partes não é semelhante a nenhuma das anteriores, embora seja verdade que Deus Altíssimo disse: «Ele está convosco onde quer que estejais» (Alcorão, 57:4). E Deus Altíssimo disse também: «Estamos mais perto dele [do homem] que a sua veia jugular». (Alcorão, 50:16). E disse ainda: «E também [há sinais] em vós mesmos. Será que não os vedes?». (Alcorão, 52:21).

(Hamza Fansûri in Terenas *et al* (eds.) 1996:82,83)

Politics of Sufism[64]

Os modernistas denunciam de uma ou de outra maneira o sufismo. Um grupo, o dominante, argumenta que o sufismo é superstição. O outro grupo redu-lo ao reino do esotérico. Fazem isto escapando para o passado ou para o futuro. Invariavelmente crêem que o sufismo está preocupado somente com "questões internas". Não podem conceber que o dhikr de Allah seja uma ferramenta para toda a ocasião, para toda a situação da vida. Um sufi é um sufi na zawiyya e na vida diária. A ideia de que o sufismo não se preocupa com a política é tão errónea como o dito laicista de que "o Islão não tem nada a ver com política". (Vadillo)

Ijtihad

Uma das críticas brandidas contra o Islão é a de que é uma religião parada no tempo, de que não abraçou os novos paradigmas do mundo moderno. Na realidade, o Islão sempre foi uma fé viva e vibrante, que se adapta a novas e variáveis circunstâncias: 'A porta da ijtihad está aberta'[65].

A *Ijtihad* (termo usado pelos primeiros literatos muçulmanos para referir o raciocinar legal independente em assuntos sobre os quais não havia acordo) tem que ver com o exercício geral da razão livre, ou opinião independente, dirigida contra a *taqlid* (a não reflectida reprodução da tradição) e pela causa da progressiva reforma social. Esta extensão do sentido de *ijtihad* tem sido comentada criticamente por gerações de orientalistas. Todavia, não há algo como uma *ijtihad* "real" esperando para ser

---

[64] Por impossibilidades logísticas (temporais), o exemplo político sufi libanês d'Al-Ahbash não pode senão ser mencionado;

- para um artigo académico de fundo sobre, ver: Hamzeh, A. Nizar & Dekmejian, R. Hrair. 1996. *A Sufi response to political Islamism: al-Ahbash of Lebanon*. (http://almashriq.hiof.no/ddc/projects/pspa/al-ahbash.html);
- para uma refutação 'islamista', ver Z. Alzamil. *Al-Ahbash: Their History and Their Beliefs*. (www.islamicweb.com/beliefs/cults/habasi_history.htm);
- para uma discussão mais recente e reveladora na blogosfera, ver Lebanese Political Journal (http://lebop.blogspot.com/2005/05/criticizing-islamic-extremists-must.html).

[65] Ver artigo de Sheikh Mohammed Hisham Kabbani no Middle East Times de 17 de Abril do corrente – http://www.metimes.com/print.php?StoryID=20060417-073626-3430r

autenticada pelo método orientalista; apenas há *ijtihad* praticada por pessoas particulares de diversas maneiras situadas na tradição de *fiqh*. (cf. Asad 2003: 219-220)

Precisamente através do exercício de *ijtihad* (raciocinar teológico) e de *ta'wil* (hermenêutica esotérica), os representantes das tradições podem chegar a interpretações de suas "leis divinas" que enfatizem os aspectos positivos do desejo e do amor, defendendo ainda, legitimamente, que o hiperautoritarismo de "caminhos" espirituais organizados despoticamente é uma "inovação" e uma "excrescência medieval", quase como um elemento *anti*tradicional na prática espiritual. (Wilson 1993: 113)

Murabitun – o regresso

Em 1062, os Berberes Almorávidas das montanhas do Atlas invadiram as planícies do Sul de Marrocos. A irmandade Almorávida (de *Al-Mourabitoun*, "pessoas do *ribat*", um *ribat* sendo um mosteiro militar) foi fundada pelo Sheikh Abdallah Ibn Yasin e seu primeiro líder foi Yusuf Ibn Tashfin, que fundou a cidade de Marraquexe em 1062. Os Almorávidas governaram o Norte de África e a Andalusia de 1061 a 1147. Inicialmente impuseram um Islão bastante estrito, mas progressivamente relaxaram sua disciplina. Antes dos Almorávidas, bandeiras brancas de seda, às vezes com inscrições Corânicas, eram frequentemente usadas em batalha. Os Almorávidas institucionalizaram esta prática dando uma bandeira a cada unidade de 100 soldados, carregando os líderes uma com a inscrição da Shahada: «La ilaha ill'Allah, Muhammadun Rasul'Allah». Ver http://www.crwflags.com/fotw/flags/ma_hist.html

*

'Inquisições académicas' sobre

Em "Conversion and Conflict: Muslims in Mexico," (International Institute for the Study of Islam in the Modern World Review 15), Natascha Garvin faz uma apresentação do Movimento Murabitun na medida do assinalável militante papel que este assume no quadro do despontar do Islão no México. Diz-nos a autora que

> O Movimento Murabitun foi fundado nos 1970s pelo Shaykh Abd al-Qadir as-Sufi al-Murabit, um Escocês também conhecido pelo seu nome anterior Ian Dallas. Desde então espalhou-se de sua base na "Norwich Academy" na Grã-Bretanha para outras partes da Europa, África, Estados Unidos, Sudeste e Centro Asiático e Austrália.

Pertence à ordem Darqawi fundada em Marrocos no final do século XVIII e seu nome alude à dinastia Almorávida que governou o Maghreb e Espanha[66] no século XI. Em geral, o [Movimento] Murabitun tem uma imagem pública bastante negativa e tem sido acusado de fundamentalismo e Nazismo. Tem sido alegado que pretende restabelecer o califado na Europa e recuperar al-Andalus, que suas "agressivas" actividades missionárias se concentram deliberadamente em regiões de intenso conflito social (Chiapas, Chechenya, Alemanha oriental), que seu shaykh tem ligações pessoais a grupos neo-Nazis e que sua ideologia e discurso contém ideias acentuadamente fascistas e anti-Semíticas.[67] Seus recursos financeiros têm sido mencionados como sendo obscuros e associados de algum modo à Malásia e ao Dubai.

Em seus próprios websites, prossegue Garvin,

os Murabitun promovem a adesão a um estilo de vida baseado nas regras pelas quais o Profeta governou Medina como transmitidas pelo Imam Malik e, o que é mais, o boicote do sistema bancário capitalista e suas práticas de usura, consideradas responsáveis pela queda do último califado. Tal significa que a longo prazo todo o comércio deve funcionar na base de dinars e dirhams e o correcto zakat deve ser restabelecido. Até lá, oferecem um sistema de e-dinars na internet (www.e-dinar.com)[68] e no seio de suas comunidades evitam usar dinheiro de papel, considerado haram (proibido). O discurso Murabitun, especialmente o do próprio shaykh, é frequentemente marcado por uma crítica agressiva da hegemonia Ocidental, ciência positivista e capitalismo, contendo manifestas expressões anti-Semíticas.[69]

A comunidade Espanhola Murabitun - a Comunidade Islâmica em Espanha baseada em Granada, onde ajudou a financiar a mesquita de Albaicín inaugurada em Julho de 2003 – tem as mais fortes ligações à comunidade Mexicana. O missionário Espanhol Mohammed Nafia, agora emir da Comunidade Islâmica no México, chegou ao estado Mexicano de Chiapas pouco depois do levantamento Zapatista. Após algumas tentativas sem sucesso para converter membros do movimento Zapatista, conseguiu convencer Domingo López Angel, líder de uma organização Protestante cujos membros ou seus pais haviam sido expulsos de suas casas nas imediações de San Juan Chamula por Católicos tradicionalistas, a converter-se ao Islão e a juntar-se ao movimento Murabitun. Membros desta comunidade vivem agora nas áreas mais pobres de San Cristóbal.

(Garvin 2005)

---

[66] Incrível a disseminação do erro de confundir Al-Andalus com 'Espanha';

[67] Única e exclusivamente enquanto fonte destas alegações, cita a autora a ressabiada página de Othman Abu-Sahnun o Italiano, ex-membro do grupo: http://murabitun.cyberummah.org

[68] Site não funcional...

[69] E exemplos? Pois sim... E é este um paper académico, hem?

Já Chris Zambelis, em “Radical Islam in Latin America” (Terrorism Monitor Volume 3, Issue 23 - December 2, 2005), diz que se pensa ser

Al-Murabitun (Os Almorávidas, dinastia Muçulmana Africana que governou o Norte de África e Espanha nos séculos XI e XII) de Espanha o mais prolífico movimento missionário operando na América Latina. O grupo é uma ordem Sufi internacional fundada nos anos 70 pelo Sheikh Abdel Qader as-Sufi al-Murabit, um controverso converso Muçulmano Escocês nascido Ian Dallas. Ainda que nenhuma evidência de fundo associe este grupo ao terrorismo internacional, muito menos à Al-Qaeda, Dallas tem sido acusado de abrigar simpatizantes terroristas. Aurelino Perez lidera a campanha Murabitun em Chiapas, onde compete com Omar Weston, um Muçulmano Britânico convertido que reside na Cidade do México e que encabeça o Centro Cultural Islamico de Mexico (CCIM)[70], para aderentes em Chiapas e no resto do México. Conhecido localmente como Muhammed Nafia, Perez é um Espanhol convertido ao Islão vindo da cidade Espanhola de Granada na Andalusia.

Dados os documentados sucessos da Al-Qaeda em recrutar conversos Muçulmanos na Europa e nos Estados Unidos para a sua causa, prossegue Zambelis,

preocupa a muitos observadores que os conversos Muçulmanos na América Latina proporcionem solo fértil para novas recrutas face à sua comprovada habilidade em contornar restrições à navegação e misturam-se (blend) nas cidades Ocidentais cada vez mais efectivamente.

[Contudo],

Não há provas que sugiram que a recente corrente de conversões ao Islão na América Latina origine uma passagem para o radicalismo político e religioso. Pelo contrário, os conversos Muçulmanos vêem o Islão como um veículo de reassertar sua identidade. Vêem também a conversão como forma de protesto social e político em sociedades onde são marginalizados e experienciam discriminação. Neste contexto, não surpreende que grupos como o [Movimento] Murabitun, com a sua mensagem de *empowerment* social, político e cultural, estejam fazendo *inroads* em comunidades indígenas empobrecidas e sem franchise[71]. O grupo também suporta a edução local, o bem estar social e outros projectos incluindo a instrução da língua Árabe e a publicação do dsQur’an em Espanhol[72] e outras línguas locais.

[70] Muitas vezes, vezes de mais até, a *bias*e em questão expressa-se na omissão de acentos; neste caso, a clássica trip anglicista. Pois que se é México lá – e Islámico, no? – porque não é aqui?
Como se não bastasse já a incúria da insistência em ‘Espanha’ como Andalus ou ‘Espanhol’ por Castelhano...

[71] Eis como a tradução literal(endo) pode ser a melhor, expondo o real sentido-limite patente no original pois que perfeitamente entendível no vernáculo dada a proliferação do conceito empresarial

[72] Uma vez mais a questão da tradução e da fiabilidade que se pede no uso de citações e fontes diversas no decorrer deste processo; uma vez mais, também, a particular relevância em rodapé localizada, como que fugindo do texto traduzido para bradar, neste caso, e brandir o repúdio quanto ao ‘Espanhol’ como língua; Castelhano, querem dizer os Senhores quando dizem Espanhol: um pouco mais de respeito, mais a mais tratando com o ‘contexto’, que a ficção espanhola não chega a ser língua – e o Andalus não tem como sair daqui – se é daqui, aqui.

Ainda o mesmo Zambelis mas noutra localização – International Security Watch - sublinha que "relatos apontando para possíveis ligações terroristas a missionários Muçulmanos em Chiapas têm aparecido à superfície dos media Espanhóis e Mexicanos, levantando as autoridades Espanholas suspeições sobre possíveis ligações entre membros Espanhóis do [Movimento] Murabitun residentes em Chiapas e Islamistas radicais em Espanha." "Outros relatos ligaram até o grupo a movimentos separatistas Bascos como a ETA", o já referido Othman Abu-Sahnun sendo um proponente desta teoria[73]. "As autoridades Mexicanas investigaram também o [Movimento] Murabitun devido a relatos de alegados abusos de imigração e vistos envolvendo os membros Europeus do grupo e possíveis ligações radicais, incluindo a Al-Qaida". Apesar destas alegações e do *hype* nos media Mexicanos e de língua Espanhola", reafirma-se, "não surgiram ainda provas concretas que possam substanciá-las".

Ver http://www.isn.ethz.ch/news/sw/details.cfm?ID=16105

---

[73] Para outra visão relacionando a questão da ETA com Al-Murabitun, ver "Why Zapatero's dialogue with ETA is very important to our fight against Jihadists?" by The Anti-Jihad Pundit (01 Jun 2006, http://actuajihad.blogharbor.com/blog/_archives/2006/6/1):

«And what do people do this time? "US is only defending their own interests". Yes, of course, that is what ANY country in the world has done since the world began. But you have to ask yourself honestly: Is this doing something on my behalf? Yes, it is. They are intending to defend your own ass from people who are not desiring to defend their own, but just to exterminate you, as Spanish knew very well after 800 years of Islamic domination with constant invasions from Northern Africa each time MORE FUNDAMENTALIST that the last one. The ancient Osama were the *almorávides* (founded by the Al-Mourabitoun, does is sound familiar to you?) and *almohades* who, both of them coming from Morocco invaded Spain in the XIth and XIIth centuries and killed at will, even Muslims who were not considered as equals because of their non-extremist faith.»

De Ian Dallas[74] a Shaykh Abd al-Qadir as-Sufi

Dalla's The Book of Strangers

O inimigo do homem é ele próprio – ou melhor, a ilusão de individualidade (selfhood) que experiencia no estado de sonho que chamamos consciência normal. Na terminologia de Tasawuff, *nafs*, "ego-experienciando" (experiencing-self), é aquele "Eu" ilusório que tem que ser polido pelo perpétuo dele se virar para o Senhor em *dhikr* até que sua natureza emerja: Ruh, o Espírito, que é pura Luz. (Dallas: 101)

*)

Finalmente, comecei a seguir a instrução do Mestre – pois que ele nunca ordena seus murids, antes dando-lhes trabalho espiritual que podem levar a cabo quando a *himma*, ou ânsia (yearning) espiritual, é acordada. Assim, comecei a descobrir a verdadeira natureza do *dhikr*. *Dhikr*, a Invocação de um Nome Divino, começava a render seus segredos. Os estados contrários de concentração e absorção começaram a unir-se no *Shaghal*, ou prática, que é o estado de fixação da atenção e o estado de ser absorvido, o primeiro sendo como o gato olhando a toca do rato e o segundo como as algas entregando-se ao movimento da maré. O Qur'an em si próprio é *dhikr*, sendo a directa Mensagem Divina revelada através do Anjo; quanto mais nos rendemos a seu poder, mais seus segredos são revelados ao ouvinte. Há muitos exemplos de homens morrendo num estado de sereno contentamento enquanto ouvem o Qur'an sendo recitado e é bastante frequente entre os fuqara chorar com sua récita, pois que esta é um meio divino de abrir o coração de um faquir ao conhecimento.

O choro dos fuqara não deve ser tomado como uma libertação emocional no sentido de uma zona de perturbada experiência conforme a medições psicologistas, pois que é inteiramente diferente. O choro do faqir não é do *nafs*, mas do *qalb*, do coração. O coração é a faculdade pela qual o homem experiencia sua verdadeira natureza e a natureza da realidade. Isto não é seu feito; é o Senhor. Eis porque o Profeta – a Paz esteja com ele – disse, "Chora, e se não consegues chorar, imita o choro, que, pela graça de Allah, serás capaz de chorar." Assim começa a rendição do *nafs*. (Dallas:124, 125)

[74] para uma apreciação dos trabalhos reunidos de Ian Dallas, ver http://uiforum.uaeforum.org/showthread.php?t=2702 (por Sidi Abdassabur Kirke)

Da Introdução à 1ª edição inglesa de *El significado del hombre* de Sidi ‘Ali al-Yamal por Shaykh Abd al-Qadir as-Sufi (1977):

O pensamento parcial e divisório dos académicos está montado para manter sua própria busca, quase mística, do conhecimento puro, ao qual pretendem chegar num futuro tão evasivo e inalcançável como a sociedade moral e justa que prometem aos desvalidos escravos do cárcere industrial. A produção é o deus destes bárbaros e em nenhum lugar se permite sugerir que as cadeias do trabalhador se forjam na fábrica e que as cadeias da sociedade são as unidades conectadas do processo de produção que toda a chamada comunidade intelectual sem excepção defende. Em questão, um monstruoso sistema de tirania estatal no qual o homem moderno se encarcerou, porque as liberdades que com tanta astúcia ensinou a desejar são quiméricas e sem valor. A liberdade real, como projecto, está proibida politicamente.

Segundo a presente cultura bárbara, a realidade social começa com o grupo. Ao projecto privado nega-se qualquer realidade. Se tens um projecto privado – o projecto mais elevado sendo supostamente o conhecimento - então és anti-social e anti-produtivo. A tua busca não serve à gente (quer dizer, à produção). Portanto não és “a gente”. Digamo-lo agora em termos linguísticos. Se a frase tem significado é porque a estrutura da oração tem sentido e desenha com êxito, pelo seu método verbal e não apenas pelos indicadores do substantivo, o que na realidade quer dizer. Esta estrutura de significado é primária e tudo lhe está subordinado. Tão vital é “o conteúdo” que as palavras são suas escravas, embora, o que é mais importante, as letras com as quais se constroem palavras e estruturas se considerem desprovidas de significado próprio. Os fonemas não têm significado mas a oração tem significado. O significado só surge com a complexidade da estrutura. Porém, antes de ser dita a oração não tem que estar já “alinhada” na consciência? Vejamos isto mesmo no reino biológico. A criatura é simples em estrutura e capacidades num dado meio – semioticamente este é um termo que serve uma função móvel dentro de uma oração-meio. Se a oração se complica, o termo deve mudar através, por exemplo, da adição de um prefixo ou de um sufixo, mas seu significado continua dependendo da ordenação da oração. “Mudará” consoante a oração mude. Contudo, o fonema nesta figura não pode entender a oração – a qual não foi nem está sendo pronunciada. Como podem então as partículas de ADN ordenar um novo elenco (listado) e uma nova resposta RNA que provocará uma nova disposição das proteínas?

Ao invés, o organismo não manda sobre as moléculas nem a oração alinha os fonemas. Se o significado não está no fonema a sequência é incompreensível. Isto é verdade na oração, no homem e no organismo. Em todos os níveis se trata de significado – e este é anterior ao fonema, está no fonema, está no processo, está na nova fase.

Tasawwuf vs. Capital-wahhabism-democracia (exemplos Inegociáveis)

Da Introdução por Shaykh Abd al-Qadir as-Sufi a *Sufis Y Sufismo: Una defensa* de Shaykh 'Abdul-Hayy al-'Amrawi & Shaykh 'Abdu'l-Karim Murad da Mesquita de Qarawwiyin, Fez. Marrocos:

A oposição ao Sufismo e aos líderes sufis e seus fuqara deve entender-se como o que é[75]. A posição dos chamados salafi, i.e., os wahhabis, é de que são os defensores de um Islão 'puro', o da primeira comunidade, opondo-se em consequência a tudo o que se possa considerar como desvios e agregados. 'Seu Islão', insistem, baseia-se estritamente no 'Kitab wa Sunna', permitindo-lhes abolir o fiqh dos madhabs, as variantes das recitações qur'anicas, o nasiq wa'l-mansuq, o mawlud, os círculos de dhikr e at-tasawwuf.

A verdade é que a posição dos wahhabis é a da abolição do Califado, como Mustafa Kemal e o Ocidente. A abolição, portanto, do Zakat. A abolição dos madhabs e, em consequência, do governo e da Lei Islâmica. A abolição da Jizya e a entrega da soberania do Din. A abolição d'at-Tasawwuf, destroçando assim o 'Adab muçulmano, a Iman e a Ihsan. Negam categoricamente, assim mesmo, a realidade da historicidade do Islão como religião mundial por quase mil e quatrocentos anos, denunciando todo o conjunto de sociedades islâmicas não árabes como corruptas e kafir.

Esta realidade, por seu turno, vela aos muçulmanos o feito de que os wahhabis se encontram no coração do novo capitalismo, com suas riquezas e matérias primas vinculadas ao sistema bancário[76] que procede torpemente até ao naufrágio, sob a realeza

---

[75] Para uma leitura comparada em primeira mão das linhas argumentativas dos críticos do Sufismo, ver: http://www.qss.org/articles/sufism/toc.html (A.A. Tabari - The Other Side of Sufism); http://www.al-ibaanah.com/cms/pdf_files/13.pdf (Ibn Qudaamah Al-Maqdisee - Condemning the Practices of those who claim Sufism)
http://www.sullivan-county.com/id6/terror2005/sufism.htm (Yusuf Hijazi - SUFISM: The Deviated Path)

[76] Neste novo estádio da Guerra contra a banca (bankism), subsumimos sob seu termo seus elementos constituintes:

1. posse centralista de bens, sem limites, definida como doutrina de comércio liberal não subsidiado;
2. comércio mundial em moedas (currencies) de papel, bloqueando em simultâneo outras moedas e tornando outras (Mali etc.) não-negociáveis;
3. imposição global de um Imposto de Valor Acrescentado em todos os bens comercialmente vendidos em cada Estado nacional;
4. transformação de quintas familiares em corporações agrícolas;
5. guerras expansionistas pelo ganho de mercadorias (commodities) redesenhadas enquanto desculpas para a produção de módulos democráticos que separem a riqueza do governo.

(Shaykh Dr. Abdalqadir as-Sufi. *It is a War*. 2005)

de uma família traidora e rebelde que traíu seu Bayat com o Sultão Islâmico para se apoderar do reino às mãos de um alcoólico Churchill, ele mesmo um refém do sionismo e da esquerda. Em toda a história do Islão, desde seus começos, quando a Sultaniyya estava sólida - fosse o Califado Europeu Umayya Ocidental ou o Califado Asiático Oriental Abássida, ou o Califado Osmanlí, ou com os Sultões na Indonésia ou os Padishahs dos grandes Moguls – igualmente o Sufismo era dominante e luminoso, com suas Awliya, Ma'irafa abertas às gentes. Zakat, moedas de ouro e prata, Dinar e Dirham, grémios, comércio e expansão islâmica: esta foi nossa civilização. Sob a égide dos espantosos traidores sauditas, que nem sequer puderam defender a Ka'aba sem chamar a elite das tropas francesas, o Islão foi desonrado e os muçulmanos humilhados até que, sob sua desviada guia, os homens foram forçados ao desespero e ao niilismo[77] dos suicidas e ao terror, feitos que declaram sua abjecta derrota. A escola desta horrorosa desviação e traição foi a Universidade de Medina e a sua rede de ramificação foi a organização Rabitah de Meca, seus patrões sendo os príncipes da Casa de Saud, príncipes que, com toda a riqueza que o mundo lhes podia dar, acabaram com seus filhos como seres niilistas, suicidas e odiados por todos.

---

[77] A Classe Política mais não é que uma barreira (firewall) entre as pessoas e o poder da elite da riqueza. Se tudo o que existisse fosse a miríade de intrincados detalhes da existência material nas mãos de milhões de milhões de pessoas mortais, sem sentido ou poder ou qualquer dimensão eterna, então amarrares-te com Semtex e fazeres-te explodir com outras pessoas podia ser considerado superior à passividade escravizada de viver sob tal tirania.

Allah explica o niilismo dos kafirun que conduz ao desespero do acto do suicídio em Al-Jathiyya (45:24):

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا
الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ
إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾

They say, 'There is nothing but our existence in the dunya.
We die and we live and nothing destroys us except for time.'
They have no knowledge of that.
They are only conjecturing.

(cf. Shaykh Dr. Abdalqadir as-Sufi. *The Dismantling of the Political Class as prelude to the Restoration of Personal Rule: the Islamic Position*. 2005)

IV

Audio-recursos

mp3

◊ Al-Quran

◊ The Teaching Company (John Swanson) - 'Great World Religions', Part II- God and His Prophet: The Religion of Islam. "Lecture 8: Intellectual and Mystical Forces Within Medieval Islam" & "Lecture 9: Islamic Response to Western Predominance".

Bibliografia

◊ The Noble Quran - summarized version of At-Tabari, Al-Qurtubi and Ibn Kathir with comments from Sahih Al-Bukhari By Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan [Quran Full Text Arabic And English.pdf]

◊ Abdelwahed, Said I. *Troubadour Poetry: An Intercultural Experience*. Faculdade de Artes. Al-Azhar Universidade – Gaza. Palestina. http://www.arabworldbooks.com/Literature/troubadour_poetry.htm

◊ Al-Khilafah Publications. Democracy is a system of kufr. www.challenging-islam.org/library/democracy.pdf

◊ Alves, Adalberto.

1999a. Portugal – Ecos de um Passado Árabe. Instituto Camões. www.instituto-camoes.pt/CVC/lazuli/01/port/ecos.pdf

1999b. O Meu Coração é Árabe. Assírio & Alvim. Lisboa

2004. Al-Mu'tamid – Poeta do Destino. Assírio & Alvim, 2ªedição. Lisboa

♁ Asad, Talal. 2002. Entrevista. AsiaSource.
http://www.asiasource.org/news/special_reports/asad.cfm

♁ as-Sufi, Shaykh Abd al-Qadir. (http://www.shaykhabdalqadir.com/)

1977. Introdução à 1ª edição inglesa de *El significado del hombre* de Sidi ‘Ali al-Yamal. (tradução de Omar Ribas).
http://www.cislamica.org/islam/cienciasdeldin/significadelhombre.html

Introdução In al-‘Amrawi, Shaykh ‘Abdul-Hayy & Murad, Shaykh ‘Abdu’l-Karim. Sufis Y Sufismo: Una defensa. Mesquita de Qarawwiyin, Fez. Marrocos.
http://www.islammexico.org.mx/Textos/Sufis_y_sufismo/Suf-index.htm

♁ Bell, Sarah. 2003. Researching Sustainability: Material Semiotics and the Oil Mallee Project. Institute for Sustainability and Technology Policy. Murdoch University
www.homepages.ucl.ac.uk/~ucessjb/Researching%20Sustainability.pdf

♁ Bey, Hakim. Via http://www.hermetic.com/bey/

√ Boundary Violations
√ Religion and Revolution
√ The Obelisk
√ The Occult Assault on Institutions

2003. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*. Autonomedia

♁ Campbell, Alan Tormaid. 1995. *Getting to know Waiwai*. Routledge. London and New York

♁ Carsten, Janet. 1995. *The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi*. American Ethnologist.

♁ Castiñeira, Abdulhasib. 2005. Colonialismo, Capitalismo y el Islam, reflexiones sobre la historia. http://www.cislamica.org/Pensamiento/historia/reflexionhistoria.html

♁ Coelho, António Borges.

1973. *Portugal na Espanha Árabe*. Vol. III. Seara Nova. Lisboa

1975. *Portugal na Espanha Árabe*. Vol. IV. Seara Nova. Lisboa

♁ Dallas, Ian. 1972. *The Book of Strangers*. Pantheon Books

♁ Empson, Erik & Bove, Arianna. 'Tolerance as a hegemonic relation'. http://www.generation-online.org/c/ctolerance.htm

♁ Fisher, Allen & MacCormack, Karen. 2001. *PhillyTalks* 19

www.slought.org/files/downloads/domains/**phillytalks**/pdf/pt19.pdf

♁ Garvin, Natascha. 2005. "Conversion and Conflict: Muslims in Mexico," International Institute for the Study of Islam in the Modern World Review 15 www.isim.nl/files/Review_15/Review_15-18.pdf

♁ Haeri, Shaykh Fadhlalla. Sufi Cosmology of the Self. Zahra Trust. 1993

♁ Illich, Ivan. *Tools for Conviviality*. 1973

♁ Latour, Bruno.

1997. On Actor Network Theory: A few clarifications. www.cours.fse.ulaval.ca/edc-65804/latour-clarifications.pdf

1999. Pandora's Hope – Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge MA. Harvard University Press. cap. 1. http://www.ensmp.fr/~latour/livres/vii_tdm.html

2001. What rules of method for the new socio-scientific experiments? http://www.ensmp.fr/~latour/poparticles/poparticle/p095.html

2002. War of the Worlds: What About Peace? Prickly Paradigm Press. Chicago

2004. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate Ciência-Religião. *In* Revista Mana 10(2): 349-376

2005. Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press

♁ Law, John. 1997. Heterogeneities. Centre for Science Studies. Lancaster University.

www.lancs.ac.uk/fss/sociology/papers/law-heterogeneities.pdf

♁ Lee, Robert Deemer.1997. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Westview Press

♁ Lewis, Bernard. 2006. "Freedom and Justice in Islam". http://www.hillsdale.edu/imprimis/2006/09/

♁ MacCannell, Dean. (1976). *The Tourist* . in http://www.vagablogging.net/04-11/dean-maccannell-on-the-modern-v-the-nonmodern-world.html

♁ Picard, Cristophe. 2000. *Le Portugal Musulman (VIIIe – XIIIe Siècle) : L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*. Maisonneuve et Larousse. Paris

♁ Rumi, Jalal Al-Din. Parábolas Sufis (extraídas do Mathnawi, selecção e versão por Jorge Fallorca). Fim de Século. Lisboa. 2000

♁ Said, Edward W. [2004]. Orientalismo. Cotovia. Lisboa

♁ Sánchez, Eduardo.

♁ Sardar, Ziauddin; Nandy, Ashis & Davies, Merryl Wyn. 1993. *Barbaric Others*. Pluto Press

♁ Shah, Idries. The Way of the Sufi. E.P.Dutton. New York. 1970

◊ Shedinger, Robert F. 2005.

Islam, Development, and the Social Construction of Religion. CSID Sixth Annual Conference. "Democracy and Development: Challenges for the Islamic World". Washington, DC - April 22 - 23, 2005. www.islam-democracy.org/documents/pdf/6th_Annual_Conference-RobertShedinger.pdf

◊ Terenas, Salma Sheherezade; Adamgy, M. Yiossuf M.; Madureira, Muhammad L. (tradução e coordenação). 1996. *Antologia de Sufismo – Breve Apresentação do Esoterismo Islâmico*. Al-Furqán. Lisboa

◊ Vadillo, Sidi Ibrahim Umar (tradução de Omar Ribas). *El Islam y la libertad de opinión*.

http://www.cislamica.org/Pensamiento/filosofia/islamylaopinion.html

◊ Viveiros de Castro, Eduardo.

2003. (anthropology) AND (science). After-dinner speech at 'Anthropology and Science', the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14 July 2003. Manchester Papers in Social Anthropology, 7 *in* http://abaete.wikia.com/wiki/Textos_Assinados

2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. SALSA

◊ Wilson, Peter Lamborn via http://www.hermetic.com/bey/

√ Against Multiculturalism
√ Introduction to the Sufi Path
√ The Anti-Caliph

1993. *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*. City Light Publishers

◊ Xavier, Alberto. 2006. *Al-Gharb 1146 – Uma Viagem Onírica ao "Portugal" Muçulmano*. Bertrand Editora

◊ Zambelis, Chris. 2005. “Radical Islam in Latin America” (Terrorism Monitor, Volume 3, Issue 23).

http://jamestown.org/terrorism/news/article.php?articleid=2369844&printthis=1

◊ Zerzan, John. *The Catastrophe of Postmodernism*.

http://www.primitivism.com/postmodernism.htm

◊ Zizek, Slavoj.

The Antinomies of Tolerant Reason: A Blood-Dimmed Tide is Loosed.

http://www.lacan.com/zizantinomies.htm

A Glance into the Archives of Islam. http://www.lacan.com/zizarchives.htm

*

Rede de política educacional:

1)

Delanty, Gerard. 2004. Cultural Translations and European Modernity. Department of Sociology, University of Liverpool, UK

“Of course we killed people, but we did not make an ideology out of this, he said. It struck that the destructive potentiality is not something outside modernity, not just a matter of geopolitics, but is inherent in the programme of modernity. Looking at the world today I cannot say I am becoming more optimistic. Part of my pessimism was just because I don’t think that what we have to today is a clash of civilizations but we have a clash of modernity and this makes things more dangerous, more vicious than if you had just a clash of civilizations in the traditional sense of civilizations.”

2)

Cooke, Miriam. Contesting campus watch: Middle East studies under fire - the academy and democracy at risk. Department of African and Asian Studies
Duke University. North Carolina. USA

http://www.arabworldbooks.com/Articles/article54.htm

3)
Lakhdar, Latif. Moving From Salafi to Rationalist Education. (Contribution to the conference on modernity and Arab modernity
held in Beirut from 30 April to 2 May 2004).

http://www.metransparent.com/lafif/lafif_lakhdar_salafi_to_rationalist.htm

4)
A Brief Introduction to the Salafi Da'wah by Unknown - An Explanation of the misunderstood term 'Salafi'.
http://www.islaam.net/main/display.php?id=72&category=3